

Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arkaplanı

M. Akif Kayapınar

İstanbul Şehir Üniversitesi

Özet

17. yüzyıl filozoflarının -ki Thomas Hobbes bunların en belirleyici olanıydı- “seküler” bir zeminde, mekanistik bir yaklaşımla, mekanik terimlerle ve analitik-geometrik yöntemle formüle ettiği toplum, siyaset ve devlet düşüncesi, ana hatlarıyla modern siyaset düşüncesinin paradigmatik sınırlarını ve nihai çerçevesini oluşturmuş ve bugüne değin belirleyici olmayı sürdürmüştür. Ne var ki, modern siyaset tasavvurunun kök metaforu olan mekanizma düşüncesinin çağdaş kozmolojide bir karşılığı yoktur. Hâlihazırda siyaset felsefesi alanında yaşanan bunalımın ve köklü değişim ihtiyacının ardında yatan başlıca nedenlerden biri, modern siyaset algısının üzerine inşa edildiği mekanizmacı kök metafor ile bugünkü gerçeklik algısı arasındaki bu uyumsuzluktur. Modern siyaset tasavvurunun mekanizmacı kökenlerinin incelendiği bu çalışmada, kozmolojik algılarla siyaset düşüncesi arasındaki metaforik bağ özellikle Hobbes’un kurucu siyaset modeline referansla ele alınmıştır.

Metafor ve modeller düşüncenin aktarılmasını kolaylaştıran estetik kalıplar olduğu kadar algılanan gerçekliği tesis eden ontolojik unsurlardır. İlgili literatürde, dünya görüşünün metaforlar üzerinden kurgulanması işlemi “kök metafor” olarak adlandırılan bir sembolik aktarım biçimi ile ifade edilmiştir. Kök metaforlar belli bir dönemin düşünürlerinin

genellikle bilinçaltında verili kabul ettikleri ortak ve temel ön-kabulleri oluşturur.

17. yüzyıl, Avrupa düşüncesinin Aristotelesçi dünya tasavvurundan modern dünya tasavvuruna geçtiği son derece kritik bir dönemdir. Bu döneme kadar tüm gerçeklik, anlam ve değere kaynaklık eden hiyerarşik ve ahlaki bir bütün olarak algılanmaktayken, 17. yüzyıldan sonra Avrupalı zihin için gerçeklik matematiksel olarak ifade edilmiş fiziksel bir uzama dönüşmüştür. 17. yüzyılda yaşanan kozmolojik tasavvurdaki bu değişim, dolayısıyla, Avrupalılar için organizma kök metaforundan mekanizma kök metaforuna geçişi de ifade etmektedir.

Mekanizma kök metaforunun modern toplum ve siyaset tasavvuruna etkisi pek derin ve belirleyici olmuştur. Zira cansız, ruhsuz ve birbirine benzer sonsuz sayıdaki fiziksel parçacığın bir araya gelmesiyle oluştuğu varsayılan bir niceliksel evrenin anlama ve değere kaynaklık etmesi artık mümkün değildir. Nitekim yeni gerçeklik tasavvurunda siyaset, aşkın değerler sisteminden soyutlanmış, müstakil bir alan haline gelmiştir. Bu minvalde, siyasal anlam ve değerler insan-merkezli bir temelde tanımlanmaya başlamıştır. Modern siyaset tasavvurunun kurucu zihni Thomas Hobbes'tur. Mekanizma kök metaforuna dayalı siyasal anlayış ilk defa Hobbes'un siyaset ve devlet modelinde inşa edilmiştir ve günümüze değin modern siyaset yaklaşımı Hobbes'un çizdiği genel çerçevede içerisinde kalmayı sürdürmüştür.

Anaktar kelimeler: Hobbes, Aristoteles, Newton, Modern Siyaset Tasavvuru, Kozmoloji, Model, Metafor, Kök Metafor, Organizma, Mekanizma.

Giriş

KAVRAM, MODEL, TEORİ ya da daha arka plandaki felsefi yaklaşımlar, gerçekliği anlamaya ve açıklamaya matuf olmakla birlikte gerçekliğin, insan-gözlemcinin zihinsel kudreti nispetinde, sınırlı ve parçalı idrakinden elde edilmiş soyutlama ve genellemelerdir. Dolayısıyla, çoğu zaman hazır kalıplar/haritalar sunmak suretiyle gerçekliğin algılanmasını kolaylaştırsalar da, bu zihinsel araçların, oluşum sürecindeki anlama/kuşatma kabiliyetinin varoluşsal (uzay-zamansal) sınırlılığından dolayı zamanlar ve mekânlar

üstü bir geçerliliği haiz olmaları pek muhtemel değildir.¹ Öte yandan, alternatiflerinin hemen her daim mevcudiyetine rağmen, belli zaman ve mekânlarda öne çıkmış, yaygınca kabul gören, gerçekliğe tekabül etme nispeti ve pratik getirileri diğerlerinden daha fazla olan ana-akım açıklama çerçevelerinin ve bunlardan neşet etmiş kavram ve modellerin varlığı da inkâr olunamaz. Birbiri ile çelişir gibi görünen bu iki durum aslında düşünce dünyasındaki gel-gitleri ya da “paradigmatik devrimleri” izah etmek için elverişli bir çerçeve sunar. Zira “normal” zamanlarda, *algılanan gerçeklikle* -Max Weber’in deyimiyle, “akıp giden şeyin hakikati” ile²- yüksek bir müteakabiliyet ilişkisi içerisinde olan ve bu nedenle geniş kitlelerce genel-geçer nihai hakikatlermiş gibi kabul gören zihinsel araç ve kurgular, gerçekliğin doğrusal olmayan bir tarzda akmaya başladığı ve radikal dönüşümlere uğradığı “anomali” dönemlerinde, giderek artan bir yoğunlukta, açıklama kabiliyetlerini, dolayısıyla da zihinsel hakimiyetlerini yitirir, köklü ve yıkıcı eleştirilere maruz kalırlar.³

Bu tür dönemler, alternatif kavram, model ve açıklama çerçevelerinin bazen rekabet bazen işbirliğine dayalı karşılıklı etkileşim içerisinde varolduğu, bununla birlikte hiçbirinin, belki şimdilik, baskın bir paradigmaya dönüşmediği “çoğulluk” ve “muğlaklık” dönemleridir.⁴ Başka bir deyişle, böyle geçiş dönemleri, bir yandan zihinsel konfor ve özgüvenin yerini giderek büyüyen bir şüpheye ve tedirginliğe bıraktığı, öte yandan düşüncenin belli başlı bir kurgunun tahakkümünden azat olarak tevazu içerisinde alternatif yaklaşımlara açık hâle geldiği ve kapsamlı bir arayış içine girdiği; irade ve düşüncenin temellerinin yeniden inşasının imkânlarının ortaya çıktığı; dolayısıyla bunalım ile fırsatın, karamsarlık ile iyimserliğin iç içe geçtiği düşünsel dinamizm dönemleridir.

Batı’da siyaset felsefesi alanında bir süredir yaşanan, temellere dair hararetli tartışma ve sorgulama hareketinin, gerçeklikle bu

1 İnsanoğlunun, sahip olduğu mevcut imkânlar ile gerçekliği bir bütün olarak zaman ve mekânlar üstü bir geçerlilikle bilemeyeceğini işaret eden bu yargının, gerçekliğe dair hiçbir zaman hiçbir şey bilinmeyeceği gibi septik bir tavır anlamına gelmediğinin altını çizmek gerekir.

2 Doğan Özlem, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji* (İstanbul: İnkılap, 2001), 136.

3 “Paradigmatik devrimler”, “normal zamanlar”, “anomali” gibi ifadeler büyük ölçüde Thomas Kuhn’un bilimsel devrimlerin doğasını izah ederken kastettiği anlamlarda kullanılmıştır. Bkz. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996).

4 *Çoğulluk ve muğlaklık* kavramları için bkz. David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (San Francisco: Harper and Row, 1987).

gerçekliği açıklamaya matuf kavramlar arasındaki makasın giderek açılması neticesinde ortaya çıkan böyle bir “anomali” sürecinin yansımaları olduğu söylenebilir. Zira 17. yüzyıldan itibaren, hassaten Aydınlanma çağında, ağırlıklı olarak Avrupa merkezli düşünce ikliminde şekillenmiş kavramların bugün yaşadığımız gerçekliği anlama ve açıklama noktasında ciddi bir bunalım içerisinde olduğu fikri gittikçe artan oranda kabul görmektedir. Bryan Magee'nin, mesela, nispeten erken bir tarihte, cari siyasal lügatimizin yetersizliğine dair kritik tespitinin bugün için daha da geçerli olduğu iddia edilebilir:

Asıl söylemek istediğim şey, tüm dünyanın bugün çok hızlı ve köklü bir değişim içerisinde olmasına rağmen, onu gelişmelerin gerisinde kalmış, dolayısıyla da modası geçmiş terim ve kavramlarla algılamaya devam ediyor olduğumuzdur. Bu gerçeğin bariz bir şekilde tezahür ettiği alanlardan biri hâlihazırda kullanımında olan tükenmiş siyasal lügatimizdir. Öyle ki, bu lügatin temel kavramları nesiller önce, şu anda içinde yaşamakta olduğumuz toplumdan çok farklı bir toplumda şekillenmişti.⁵

Gerek Magee'nin sözünü ettiği kavramsal inşa dönemi -ki bu geç 18. yüzyıl ile erken 19. yüzyıldır⁶- gözönüne alındığında gerek 1970'lerden sonra, özellikle de John Rawls'un devrim niteliği taşıyan ve 1950 ve 60'larda “öldüğü” varsayılan siyaset felsefesinin “dirilişini” temsil eden⁷ *Bir Adalet Kuramı*⁸ adlı eserinin yayımlanmasından sonra yaşanan şiddetli tartışmaların mahiyetine ve kapsamına bakıldığında, siyaset felsefesi alanında bir paradigmatik devrimin başlamış olduğu hissi ister istemez kendini dayatmaktadır. Aslında bu hissiyat tüm sosyal bilimlere teşmil edilebilir. Nitekim Anthony Giddens'in gözlemlediği gibi, bugün “pek çok kişi, sosyal bilimlerin cevap vermekten kaçınmayacağı ve bizi modernitenin ötesine taşıyacak yeni bir dönemin başlangıcında olduğumuza inanmaktadır”.⁹

5 Bryan Magee, “The Language of Politics”, *Encounter*, cilt LXVI, no. 5, (1986): 20.

6 Magee, “The Language of Politics”, 20.

7 N. J. Rengger, *Political Theory, Modernity and Postmodernity: Beyond Enlightenment and Critique* (Oxford: Blackwell, 1995), s. 2.

8 John Rawls, *A Theory of Justice* (Massachusetts: Harvard University Press, 1971).

9 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1991), 1.

Liberalizmi, 1960'lara gelindiğinde artık gizlenemez bir çıkma-za giren ve güncel sorunlara anlamlı çözümler sunmakta ciddi zorluklar çeken faydacılığın tahakkümünden kurtararak yeniden Kantçı ve “sözleşmeci” bir çizgiye çekme amacını güden *Bir Adalet Kuramı*, başlangıçta paradigma-içi bir kayma çabasından, Allan Bloom'un ifadesiyle “faydacılığın bir tashihi”nden¹⁰ başka bir şey değildi. Ancak Rawls'a yönelik ciddi eleştiriler liberalizmin faydacı kampından ziyade, dar anlamıyla tanımlanmış liberalizmin dışından gelmeye başlayınca tartışma kısa zamanda köklü bir liberalizm eleştirisine döndü. Zira tartışmaya konu olan meseleler adalet, eşitlik, özgürlük, siyasal toplumun doğası ve toplumsal yükümlülüklerin mahiyeti gibi liberal düşüncenin temellerine taalluk eden unsurlardı. 1988'de Alasdair MacIntyre'ın “Modern siyasal sistemler içerisinde cereyan eden çağdaş tartışmalar neredeyse tamamen muhafazakâr liberaller, liberal liberaller ve radikal liberaller arasında geçiyor. Bu siyasal yapılarda sistemin kendisinin, yani liberalizmin sorgulanmasına hiç yer yok gibi.”¹¹ şeklindeki sitemkâr gözlemi, tüm liberal düşünceyi tartışmaya açma davetini açık bir şekilde ifade etmektedir. Ayrıca tartışmalarda alternatif pozisyonları birbirinden ayıran en önemli husus “cari sosyal gerçekliğin nasıl algılanması gerektiği” gibi temel felsefi ön-kabulleri masaya taşıyan ve bütün geleneğin yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılan ontolojik ve epistemolojik bir sorunsal olduğu için, tartışma ister istemez paradigmatik bir boyut kazandı.

Sistemin kendisinin, yani liberalizmin temellerinin bu şekilde ve yoğunlukta tartışmaya açılmış olması modern siyaset düşüncesinin serüveni açısından kritik bir dönemeç oluşturmaktadır. Zira liberalizm sıradan bir siyasal ideoloji değildir. Dar anlamıyla ve özellikle de Kıta Avrupası'nda algılandığı şekliyle, rakipleri olan sosyalizm ve muhafazakârlık arasında, reform yanlısı ama radikalizm karşıtı bir orta sınıf ideolojisi olarak tanımlanabilirse de, liberalizm, geniş anlamıyla, demokrasi ile özdeşleşmiş, “Batı siyasal geleneğinin en son geldiği nokta” ya da “Batı Medeniyeti'nin seküler formu” olarak algılanabilir.¹² Daha açık bir ifadeyle, “Libera-

10 Allan Bloom, “Justice: John Rawls vs. the Tradition of Political Philosophy”, *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990* içinde, haz. Allan Bloom (New York: Simon and Schuster, 1990), 316.

11 Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1988), 392.

12 George H. Sabine ve Thomas L. Thorson, *A History of Political Theory* (Orlando: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1973), 668-669.

lizm modernitenin siyasal teorisi ve onun varsayımları ve önkabulleri modern hayatın en ayırmedici yönlerini oluşturmaktadır.”¹³ Pratikte de “son üç asırdır bu siyasal doktrin, Avrupa’da ve Batı’da modern siyasetin ana cereyanı olagelmıştır.”¹⁴ Bu açıdan bakıldığında, liberalizmin asli unsurlarına yönelik eleştirinin aynı zamanda kapsamlı bir modernite ve Aydınlanma eleştirisinin izdüşümü olduğu görülecektir.

Modern siyaset tasavvurunun paradigmatik temellerinin aradan geçen yaklaşık dört asırlık fasılaya rağmen yeniden tartışmaya açılmış olması bu sorgulama ameliyesinin kapsamını ve derinliğini göstermesi bakımından önemlidir. Zira ne kadar yaygın ve köklü olursa olsun bir düşünce formunun nihai kertede tarihsel olduğu, ya da daha net bir ifadeyle, hakikatin evrensel ifadesinden ziyade özel tarihsel şartlarca şekillenmiş bir başlangıcının olduğu fikri, ancak o düşünce formu irtifa kaybetmeye başladığında gerçek anlamda farkedilir. Ayrıca, topyekün ve paradigmatik bir değerlendirmeye işaret ettiğinden, bir entelektüel gelenekte başlangıç noktasına dönme ihtiyacı bunalımın boyutlarını da gözler önüne serer. Dolayısıyla, “modernitenin yükselişi”ne dair gittikçe yoğunlaşan başlangıç araştırmalarının “modernitenin düşüşü” fikri ile eş zamanlı ve onunla irtibatlı olarak yapılması asla bir tesadüf değildir.

Thomas Hobbes’un siyaset düşüncesinin akademik tartışmalarda son zamanlarda yeniden gündeme gelmesi de bu bağlamda ele alınmalıdır.¹⁵ Zira Hobbes, modern siyaset yaklaşımının hâlen en büyük temsilcisidir.¹⁶ Aradan geçen zamana ve yaşanan onca

13 John Gray, *Liberalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), 78.

14 Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism* (New Jersey: Princeton University Press, 1995), xv

15 Leo Strauss’un, 1950’lerde filizlenmeye başlayan Hobbes çalışmaları ile modernitenin krizi arasında kurduğu ilişki, bu bağlamda, erken ve başarılı bir öngörü niteliğindedir: “Eğer modernitenin yükselişi düşüşünden ayrı mütalaa edilebilseydi ne Hobbes’un doktrini bugün yaşıyor ne de bu ciddiyetle çalışılıyor olurdu. Modernite öyle bir dereceye kadar ilerledi ki, artık bir probleme dönüştüğü apaçık ortada. Diğerleri hakkında sessiz kalmayı tercih eden anlamlı şanlı bilim insanlarının modernitenin gizli öncüllerini, dolayısıyla da gizli kökenlerini eleştirel bir okumaya tâbi tutmalarının, başka bir ifadeyle dikkatlerini Hobbes’a yöneltmelerinin nedeni işte budur.” Leo Strauss, “On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy”, *What is Political Philosophy* içinde, Leo Strauss (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 172.

16 Hannah Arendt, *The Human Condition: A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man* (New York: Doubleday Anchor Books, 1959), 274. Mo- ➔

gelişmeye rağmen bugüne kadar baskın siyaset tasavvuru ilk defa Hobbes tarafından 17. yüzyılda çizilen paradigmatik çerçeveye bağlı kalmayı sürdürmüştür. Dolayısıyla “İster devlet olsun ister başka bir şey, eşyanın ilk gelişimini ya da kökenini nazarı itibara alan kişi, bu şeyler hakkındaki en sarıh görüşe sahip olur” şeklindeki Aristotelesçi yargıyı¹⁷ teyit edercesine, modern siyaset ve devlet tasavvurunun paradigmatik boyutlarını daha iyi anlamak isteyen zihinlerin bakışlarını giderek artan oranda Hobbes’a yöneltmiş olmaları da modern siyaset tasavvurunun bunalımıyla irtibatlı olarak ele alınmalıdır.¹⁸

Modern siyaset felsefesi sözkonusu olduğunda Hobbes’un düşüncesi, modernite ile liberalizmin örtüştüğü çok kritik bir dönemde durmaktadır. Çözümlemesinin sonunda mutlakiyetçi bir devlet fikrine ulaştığı ve bu sonucu amansızca savunduğu için liberallerce pek kabul edilmek istenmese de, pek çok düşünce tarihçisi için Hobbes sadece modern devlet fikrinin mimarı değil, aynı zamanda yaşadığımız dünyaya egemen olan liberalizmin de kurucusudur.¹⁹ Başka bir deyişle, Hobbes’un felsefesinde hem modern siyaset algısının hem de modernitenin ana-akım siyasal ideolojisi

dern siyaset algısının gelişimi ile Hobbes’un düşüncesi arasındaki kurucu ilişki için ayrıca bkz. Murray Forsyth, “Thomas Hobbes: Leviathan”, *The Political Classics* içinde, ed. Murray Forsyth ve Maurice Keens-Soper (Oxford: Oxford University Press, 2003), 120; Sheldon Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (New Jersey: Princeton University Press, 2004), 217; G. H. Sabine ve T. L. Thorson, *A History of Political Theory* (Orlando: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1973), 423; Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Maryland: University Press of America, 1994), 91.

17 Aristoteles, *Politics*, İngilizcesi Benjamin Jowett (New York: Random House, 1943), 52.

18 Hobbes’un siyaset felsefesi üzerine en ciddi çalışmalardan birine imza atan Jean Hampton, mesela, liberalizm ve modernite eleştirilerinin artık açığa yapılmaya başladığı 1980’lerde yayımlanan çalışmasının “modern devletin entelektüel kökenlerine ışık tutacağını ve böylelikle 20. yüzyıl siyaset felsefesinin teorik temellerinin çok daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağını” iddia etmekteydi. Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (New York: Cambridge University Press, 1986), 4.

19 “Eğer liberalizmi, hakları, ödevlerden bağımsız olarak, siyasetin temel unsuru varsayan ve devletin işlevini de bu hakların muhafazası ile özdeş gören bir siyasal doktrin olarak tanımlarsak, liberalizmin kurucusunun Hobbes olduğunu kabul etmek zorundayız.” Bkz. Leo Strauss, “On the Spirit of Hobbes’s Political Philosophy”, *Hobbes Studies* içinde, Leo Strauss vd. (Oxford: Basil Blackwell, 1965), 13; ayrıca bkz. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, 252; Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, 32.

olan liberalizmin gizli öncülleri bulunabilir. Zira Hobbes tarafından ilk defa sistematik bir şekilde formüle edilen ve Locke, Rousseau ve diğerleri tarafından tekrar tekrar kurgulanan sosyal sözleşme modeli, muhtelif versiyonları arasındaki nüanslarla beraber, modern Batı “ben-idraki”nin siyasal alandaki paradigmatik yaklaşımı olagelmıştır.²⁰ Bu nedenle, Pierre Manent’in iddia ettiği gibi, modern siyaset tasavvurunun bu sözleşmecî kökenine dair incelemeler, geçmişe değil, tam aksine bugüne ilişkin incelemelerdir.²¹

Bir siyasal model olarak gözardı edildiği dönemlerde bile, egemenin varlığının ve meşruiyetinin nihai kaynağını halkın iradesinde arayan sözleşmecî anlayışın temel felsefi aksiyomları, modern siyasal spektrumun ana akım düşünsel yaklaşımları içerisinde verili kabul edilmeye devam etmiştir.²² En önemlisi de şu ki, sözleşme yaklaşımı, 18. yüzyıldan itibaren, devrimin, yani gerektiğinde yöneticilerin zorla alaşağı edilmesi olgusunun siyasal sürecin düzenli ve sürekli parçası haline getirildiği “demokrasi teorisi”ne evrilmiştir. Diğer bir deyişle, modern demokrasi kuramı esasında “Bir siyasal toplum, o toplumda yaşayan ve yönetilen insanlar tarafından oluşturulur ve sürdürülür” yönündeki temel sözleşmecî argüman

20 David Gauthier’in 1970’lerin sonunda kaleme aldığı aşağıdaki pasaj sosyal sözleşme geleneğinin modern siyasal zihniyet içerisindeki bu paradigmatik rolünü göstermesi bakımından ilginçtir:

“Sözleşmeye dayalı sosyal ilişkiler anlayışı ideolojimizin özünü oluşturmaktadır. ... Bu yargıda izaha muhtaç iki ifade vardır; birincisi ‘biz’. ‘Biz’ kimiz? Bu çalışmada ‘biz’ ile Batı Avrupa’da yaşayanlar, onların soyundan gelenler ya da geçtiğimiz üç veya dört yüzyıl boyunca Batı Avrupa’dan neşet etmiş sosyal yapılar içerisinde yaşayanlar ve yaşamış olanlar kastedilmektedir. Bu insanların, ayrıca delillendirmeye gerek duymaksızın, topyekün bir şekilde ideoloji olarak nitelendirilebilecek belli fikirleri ve birtakım düşünüş ve davranış biçimlerini paylaştıklarını varsayıyorum. ‘İdeoloji’ burada izaha muhtaç ikinci ifademiz. ... İdeoloji ben-bilincinin (*self-consciousness*) derin yapısının bir parçasıdır. Ben-bilincinden, insanların diğer insanlarla, yapılarla ve kurumlarla ilişkilerinde kendilerini algılama ve bu doğrultuda hareket etme kapasitelerini anlıyorum.”

David Gauthier, “The Social Contract as Ideology”, *Philosophy and Public Affairs*, 6, 2 (Kış, 1977): 130-131.

21 “Cari siyasal rejimimizi kuran bu başlangıç dönemi bizim için hâlen biricikliğini korumaktadır; zira üç asır önce alınmış o hayati kararların sonuçlarını hâlen hissetmekteyiz.” Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, xvii.

22 Modern devlet algısının sözleşmecî aksiyomları için bkz. Alexander Passerin d’Entreves, “The State”, *The Dictionary of the History of Ideas*, <http://etext.virginia.edu/cgi-local/DHI?dhi.cgi?id=dv4-40>. Erişim tarihi 1 Şubat 2008.

üzerinden inşa edilmiştir. Bu durumda, demokratik “seçimler ya da oy verme işlemi aslında bir nevi kontrollü devrim eylemi” olarak görülebilir. Sözleşmeci teorisyenler tarafından insanlar (halk) siyasal düzenin yaratıcısı-ve-sürdürücüsü olarak tanımlanmışken, demokratik teori bu prensibi bir adım daha ileri götürmüş ve rejimin yaratılması-ve-sürdürülmesi sürecinin kontrolünü daimî olarak halka vermiştir. Böylelikle, “halk egemenliği” şeklinde ifade edilen bir anlayışla, halk sadece “hukuki oyunun kurucusu” değil, aynı zamanda “oyunun nasıl oynanması gerektiğinin” de yegâne hâkimi olmuştur.²³

Dolayısıyla, Hobbes’un siyaset düşüncesine ve sözleşmeci geleneğin kökenlerine dair yapılan ve son zamanlarda gittikçe artan kritik okumalar, bir kişinin ya da dönemin siyasal modeli üzerine yapılan sıradan bir entelektüel tartışma olarak değil de, modern siyaset düşüncesindeki derin ve kapsamlı bir bunalımı önce anlama sonra da aşma çabasının bir tezahürü olarak algılanmalıdır. Elinizdeki bu çalışma, modern siyaset tasavvurunun paradigmatic temellerine yönelik sorgulama hareketine bir katkı amacıyla kaleme alınmıştır. Dolayısıyla, diğer başlangıç araştırmaları gibi, tarihsel bir olgudan ziyade, güncel bir sorunsalı kendisine konu edinmektedir. Modern siyaset tasavvuru akılcılık, bireycilik, sözleşmecilik, eşitlik, özgürlük ve özerklik gibi bir dizi temel ilke etrafında şekillenmiştir. Ancak tüm bu unsurları mümkün kılan ve anlamlı bir bütün halinde mezceden arkaplan 17. yüzyılda yükselmeye başlayan özel bir kozmolojik algıdır. Çalışmamızın geri kalan kısmında -bahsi geçen diğer kurucu unsurları başka bir yerde ele almak üzere- modern siyaset tasavvurunun arkasındaki kozmolojik model ve bu modelin ortaya çıkan modern siyaset yaklaşımı üzerindeki etkileri inceleme konusu yapılacaktır.

I. Dünya Tasavvurunun Mekanikleşmesi

Modernitenin ne olduğu, ne zaman başladığı, sona erip ermediği ve post-modernite ile ilişkisi üzerine süregiden tartışmaların kısa vadede üzerinde uzlaşılan bir neticeye varması çok muhtemel

23 Bkz. Jean Hampton, “Contract and Consent”, *A Companion to Contemporary Political Philosophy* içinde, ed. Robert E. Goodin ve Philip Pettit (Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998), 390.

görünmüyor.²⁴ Dolayısıyla, çalışmamızın hedefleri açısından bu tartışmalara girmektense moderniteye dair belli bir anlayışı verili kabul ederek yolumuza devam etmeyi uygun buluyoruz. Bu makalede benimsendiği şekliyle *modernite* ya da *modern düşünce*, kökenleri daha gerilere götürülebilir olsa da,²⁵ 16. ve 17. yüzyıllar civarında,²⁶ özellikle Avrupalı düşünürlerin “aradıkları her önemli gerçeği eski metinlerde bulabilecekleri inancından vazgeçtikleri” 1550 ile 1650 arasında²⁷ Avrupa’da tebellür etmiş, en temelde “insan-merkezli epistemoloji, Newtoncu mekanistik kozmoloji ve rasyonel ahlak”²⁸ ilkelerine indirgenebilecek bir zihniyet formudur.²⁹

Modern siyaset tasavvurunun en başta vurgulanması gereken ve diğerleri büyük ölçüde kendisiyle kaim olan ayırt edici özelliği, Avrupa’da 17. yüzyılın sonu itibariyle, hususen Newton’un *Princi-*

24 Siyaset teorisine taalluk eden yönleriyle bir modernite ve post-modernite tartışması için bkz. N. J. Rengger, *Political Theory, Modernity and Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1995); moderniteye geçişin düşünsel bir anlatısı için bkz. Louis Dupre, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven: Yale University Press, 1993); moderniteye bir düşünce modu olarak yaklaşan bir çalışma için bkz. William E. Connolly, *Political Theory and Modernity* (Oxford: Blackwell, 1988); moderniteye sosyo-politik bir olgu olarak bakan ve modernitenin kurumsal bir analizini yapan bir çalışma için bkz. Antony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1991).

25 Örnek olarak bkz. Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

26 Tarihteki bütün gelişmeler gibi modernitenin ortaya çıkışı da aniden ve kendisinden önceki gelişmelerden tamamen bağımsız bir şekilde olmamıştır. Heidegger’in dediği üzere, “Modern düşünce birdenbire ortaya çıkmamıştır. Onun başlangıcı 15. yüzyılın geç Skolastisizmine kadar geri götürülebilir. 16. yüzyıl ani ilerlemelerle birlikte gerilemeleri de bünyesinde taşıyan bir dönemdir. Modern düşüncenin belirleyici özellikleri ve temelleri ise ancak 17. yüzyılda tam olarak temayüz etmiştir.” Martin Heidegger, “Modern Science, Metaphysics, and Mathematics”, *Basic Writings* içinde, hazırlayan David Ferrell Krell (London: Routledge, 1996), 279.

27 Anthony Grafton, *Yeni Dünyalar, Eski Metinler: Geleneğin Gücü ve Keşiflerin Yarattığı Şaşkınlık*, çeviren Füsün Savcı (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), 7.

28 Ahmet Davutoğlu, *Civilizational Transformation and the Muslim World* (Kuala Lumpur: Mahir Publications, 1994), 1.

29 Bir zihniyet formu olarak “modernite”nin kökenlerinin Avrupa’ya hasredilmesi, Batı-dışı coğrafyalarda (özellikle Safevî, Moğol ve Osmanlı örneklerinde) 1500’ler civarında devletin merkezileşme temayülünün ve imkânının arttığı ve siyasetin tabiatına dair algıda genel bir değişimin başladığı gerçeğini dışlamamalıdır. Burada tartışma, böyle bir gelişmenin yaşanıp yaşanmadığı üzerine değil, bu değişimin ortaya çıkardığı yeni durumun “modernite” olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı üzerinedir.

pia Mathematica'sıyla birlikte, ana-akım paradigma hâline gelmiş olan mekanik kozmoloji anlayışının teorik varsayımlarına yaslanması, daha net bir ifadeyle “mekanizmacı” dünya tasavvurunu kendisine model almış olmasıdır. Bu durumu daha anlaşılır kılmak için gerçekliğin algılanması bağlamında devreye giren sembolik aktarım süreçlerine, dolayısıyla da metafor ve modellerin düşünce- nin oluşumunda oynadığı kurucu role ilişkin kısa bir tartışma açmamız faydalı olacaktır.

A. Gerçekliğin Zihinsel İnşası: Metafor, Model ve Analoji

Başlangıçta da değinildiği gibi, içinde yaşadığımız uzay-zaman evreninin büyük bir kısmı, varoluşsal anlamda sınırlı olan insan zihninin soyutlama yapmaksızın doğrudan algılayabileceği ölçekte basit ve erişilebilir değildir. Onun yerine insanoğlu, tabiatı itibariyle, ilgili gerçekliği ona benzer ama daha basit ve erişilebilir yapılar üzerinden idrak etmeye mütemayildir. Böylelikle mürekkebe olana daha basit olan üzerinden, bilinmeyene bilinen veya aşına olunan üzerinden ulaşılmış olur.³⁰ Diğer bir deyişle, gözlenemez, ölçülemez ve duyulamaz olan, ona benzeyen (ya da benzediği düşünülen) ama gözlenebilir, ölçülebilir ve duyulabilir nesnelere vasıtasıyla bilinir, hatta bazen “var” kılınır. Bu yapılar yerine ve ölçeğine göre “model”, “metafor”, “analoji” ya da “homoloji” olarak adlandırılır. Bu bilme/anlama sürecinin nasıl işlediği ilgili bilim insanları tarafından şu ana kadar bütün detaylarıyla henüz ortaya konabilmiş değilse de, 20. yüzyılın önde gelen siyaset bilimcilerinden Karl Deutsch'un çizdiği şu kaba resim, insan zihninin modeller ve semboller üzerinden işleyiş mekanizmasının anlaşılmasına yardımcı olabilir:

İnsanoğlu modeller üzerinden düşünür. Duyu organları, kendilerine dokunan olay ve olguları bir soyutlamaya tâbi tutar; hafızaları, bu olay ve olguların izlerini kodlanmış semboller halinde depolar; ve bu kodlanmış semboller daha önceden öğrenilmiş kalıplar aracılığıyla

30 Teori/kuram (*theoria, nazar*) kavramının klasik metinlerde “akıl, bilinen- den bilinmeyene hareketi” olarak tanımlanıyor olması burada değinilen sembolik düşünme/aktarım sürecine açıklayıcı bir çerçeve sunar. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, *Işk imiş her ne var Âlem'de, İlim bir kil ü kal imiş ancak: Fuzuli ne demek istedi?* (İstanbul: Klasik, 2011), 15-16. Turtuşî, mesela, aklı “şahit ile gaibe tanık olmak” şeklinde tanımlamaktadır. Muhammed b. Turtuşî, *Sıracu'l-Müluk* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 201.

hatırlanır ya da yeni kalıplar içerisinde mezcedilir. Dolayısıyla, düşün-
cemizin belli bir kural uyarınca ilişkilendirilmiş ve sıralamaya konmuş
sembollerden müteşekkil olduğunu iddia edebiliriz. Tüm bu semboller
ve işleyiş kuralları, kısmen dış dünya ile etkileşimimizin doğrudan bir
sonucu olarak kısmen de söz konusu materyalin, dâhilî terkip yoluyla,
ince bir şekilde işlenmesinden elde edilir. İşte bu semboller ve kurallar
kütlesi bizim muhasebe, mantık, oyun ya da model dediğimiz şeyleri
oluşturur. Nasıl adlandırırsak adlandıralım, bu şeylerin bir yapısı, yani
nispî bir süreksizlik dağılımı kalıbı ve işleyiş “kanunları” vardır. Eğer
bu kalıp ve kurallar dış dünyadaki özel bir duruma ya da durumlar kü-
mesine, herhangi bir oranda, benziyorsa sözkonusu haricî durumların
“anlaşıldığı”, yani bu model yardımıyla öngördüğü -ve belki hatta
kontrol edildiği- söylenebilir. Bu benzerliğin derecesi modele bakarak
bilinemez. Bilakis bu, bir fiziksel doğrulama süreci, yani fiziksel olarak
bu modelden neşet eden yapıların haricî vakialardan elde edilen ya-
pılara tekabül edip etmediğini ortaya çıkaracak eleştirel bir eşleştirme
süreci ile belli olur.³¹

Dolayısıyla semboller ve metaforlar anlamayı kolaylaştıran ya da
anlayışa estetik bir boyut kazandıran dilsel araçlar olduğu kadar,
gerçekliğin zihinsel inşası sürecinde ontolojik bir fonksiyon da icra
ederler. Düşüncenin dış gerçeklik ile ilişkisinde zorunlu olarak ih-
tiyaç duyduğu bu aracılık ve soyutlama süreci, algılamının ve öz-
neler arasındaki kavramsal iletişimin kalitesinin ve doğruluk değe-
rinin kullanılan sembollerin, metaforların ya da modellerin temsil
kabiliyetine bağlılığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu
bakımdan, Aristoteles’in *Poetika*’da dikkat çektiği gibi, “En önemli
mesele metaforun ustası olmaktır”.³² Gerçekliğin tikel örnekleri ile
zihinsel modeller arasındaki mütakabiliyet ilişkisi bir yandan bu
soyutlama yeteneğinin derecesini diğer yandan da kullanılan mo-
del ve metaforun doğruluk değerini belirler.

Ayrıca, gerçekliğe dair açıklama çerçevelerinin ya da teorilerin
bu kadar çok ve çeşitli olmasının nedeni de yine insan zihni ile
gerçeklik arasında köprü vazifesi gören bu soyutlama ve sembo-

31 Karl W. Deutsch, “Mechanism, Organism, and Society: Some Models in Na-
tural and Social Science”, *Philosophy of Science*, 18, 3 (Temmuz, 1951): 230.

32 Aristoteles şöyle devam eder: “Zira bu başkasından öğrenilebilecek bir me-
leke değildir. Farklı nesnelere arasındaki benzerlikleri görebilen bir göze işa-
ret ettiğinden, bu özellik aynı zamanda bir deha göstergesidir.” Aristotle,
On Poetics (De Poetica), *Great Books of the Western World* içinde, ed. Robert
Maynard Hutchins (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), Cilt 9, 1459a,
694.

lik düşünme sürecinin varlığıdır.³³ İnsan zihni soyutlama ve modellemenin aracılığına ihtiyaç duymaksızın gerçekliği yalın haliyle ihata edebilseydi eğer, olay ve olguların anlaşılması noktasında bu kadar çeşitlilik ve çelişki olmaması icap ederdi. Zira gerçekliğin algılanmasında görülen eşzamanlı farklılaşma “kendinde şey”in mahiyetindeki bir değişiklikten ya da zihinlerin fiziksel-kimyevi yapılarının çeşitliliğinden değil, bu soyutlama ve sembolik aktarım sürecinde belirleyici olan bileşenlerin karmaşık yapısından ve farklı oranlardaki imtizacından kaynaklanmaktadır.³⁴

İlgili literatürde model, metafor, analogi ve homoloji arasında ve her birinin de kendi içinde daha ileri düzeyde ve dakik tasnifler yapıyor olsa da çalışmamızın çerçevesi ve amaçları bakımından tüm “sembolik aktarım” işlemlerini en genel anlamda “metafor” kelimesi ile ifade etmekle yetineceğiz.³⁵ Metafor, Yunanca “bir yerden diğer bir yere taşıma/aktarma” anlamına gelen “*metapherein*” kelimesinden türetilmiştir. Teknik anlamda ise, bir şeye ait olan sıfatların ya da tanımların başka bir şeye aktarılması olarak tarif edilmektedir.³⁶ Metaforların bilimsel bir akıl yürütme işlemi neti-

33 Gerçekliğe ilişkin temel algıların ve yaklaşımların zamansal anlamda sürekli olarak birbirinden farklılaşması ve zıtlar arasında salınması özellikle “epistemolojiye tâbi bir ontoloji”nin ve “insan-merkezli epistemoloji”nin belirleyici olduğu Batı düşüncesinde çok daha bariz biçimde izlenebilmektedir. Batı düşüncesinin bu temel vasfına ve neden olduğu “diyalektik dönüşüm süreçleri”ne dair kapsamlı bir tahlil için bkz. Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms*; ayrıca bkz. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995), 2-4.

34 Bu bileşenlerden kastımız, bilgi birikimi, kişisel ve kolektif tecrübe, kültür, inanç, sosyal sınıf vs. gibi kimlik ve kişiliğin oluşumunda belirleyici olan unsurlardır.

35 Bkz. Bernard Cohen, “An Analysis of Interactions Between the Natural Sciences and the Social Sciences”, *The Natural Sciences and the Social Sciences: Some Critical and Historical Perspectives* içinde, ed. Bernard Cohen (Dordrecht, the Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994); Murray Edelman, *Politics as Symbolic Action* (Chicago: Markham, 1971); Eugene F. Miller, “Metaphor and Political Knowledge”, *The American Political Science Review*, Cilt 73, No. 1 (Mart, 1979); A. Rosenblueth ve Norbert Wiener, “The Role of Models in Science”, *Philosophy of Science*, Cilt 12, No. 4 (Ekim, 1945); Jay T. Keehley, “Theories and Theoretical Metaphors”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Cilt 39, No. 4 (Temmuz, 1979).

36 Eugene F. Miller, “Metaphor and Political Knowledge”, *The American Political Science Review*, Cilt 73, No. 1 (Mart, 1979). Aristoteles, *metaforu* “bir şeye ait olan bir adı başka bir şeye vermektir” şeklinde tanımlar. *On Poetics*, 1457b, 693.

cesinde ve sistematik bir çerçeve içerisinde bir araya getirilmesiyle modeller elde edilir.³⁷

Metaforların dilsel tezyin araçları olmanın ötesinde, ontolojik bir fonksiyon üstlenerek kurucu yapılar hâline gelmesi en çok bazılarında “kök metafor” olarak adlandırılan alt-türde kendini gösterir. Kök metafor, modellerden ya da metaforun diğer türlerinden özellikle iki açıdan farklılaşır: Birincisi, kök metafor genellikle bilinç ve/ya farkındalık düzeyinin altında bulunur ve düşünürün düşüncesinin ilham kaynağı ya da arkaplanı olarak zımni bir model gibi işlev görür. Daha doğrusu, kök metaforlar, diğer küçük ölçekli modellerin ya da söylem biçimlerinin verili kabul ettiği ve üzerine inşa edildiği gizli meta-modellerdir.³⁸ İkinci olarak, kök metafor kapsayıcı ya da kuşatıcıdır. Zira modeller bir dünya “içindeki” tiyel nesne, eylem ya da süreçleri tasvir etmek için üretilmişken, kök metaforlar “dünyaları” tanımlamaya matuftur.³⁹ Yani, kök metafor “bir söylem alanının çerçevesini belirleme ve belli bir iç-tutarlılık içerisinde bu alanda üretilen alt-teorilerin sınırlarını tayin etme işlevlerini görür”.⁴⁰ Dolayısıyla *kök metafor*, dünyayı oluşturan bileşenlere, bu bileşenlerin hareketine, birbirleri ile ilişkisine ve hangi yollarla ne ölçüde bilinebileceklerine dair zımni önkabüller seti ve varsayımlar bütünü olarak da tanımlanabilir.⁴¹ Bu yönüyle kök metafor, dünyaya ya da herhangi bir alt-alana ilişkin söylemin nihai çerçevesini oluşturur. Kök metafor tezinin mimarlarından olan Stephen C. Pepper kuramını şöyle tanımlar:⁴²

37 Miller, “Metaphor and Political Knowledge”, 165.

38 Richard Harvey Brown, *Social Science as Civic Discourse* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), 84.

39 Brown, *Social Science as Civic Discourse*, 84.

40 Brown, *Social Science as Civic Discourse*, 83.

41 Brown, *Social Science as Civic Discourse*, 84.

42 Stephen C. Pepper, “The Root Metaphor Theory of Metaphysics”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 32, No. 14 (Jul. 4, 1935): 374. Pepper’e göre farklı kök metaforlar farklı “dünya teorileri” üretirler. Mesela “benzerlik” kök metaforu “içkin realizm”i, “form ve madde” metaforu ise “aşkın realizm”i doğurur. Aynı şekilde, “itme-çekme” kök metaforu “mekanizm”e, “organik bütün” kök metaforu “nesnel idealizm”e götürür (370). Aynı gerçeklik, farklı kök metaforlara dayalı farklı teoriler tarafından birbirleriyle uzlaşmaz biçimde farklı anlaşılmış ve değerlendirilmiştir. Ne var ki, tüm bu farklılıklara rağmen bu tasvirlerin herhangi biri diğeri lehine dışlanamaz; zira birbirinin alternatifi olan bu dünya teorileri aynı ölçüde yeterlidir (371). Ayrıca Pepper’e göre, dünya teorileri birbirlerinden müstakil alanlarda işlerler. Yani bir dünya teorisi diğeri bir dünya teorisini meşru bir şekilde yanlış

Kök metafor kuramı dediğim şey, az sayıdaki bir vaka setine dayanılarak bir dünya hipotezinin üretilmesi ve bu hipotezin bütün vakaları içerecek şekilde genişletilerek bir referans noktasına dönüştürülmesidir. Hipotezi ortaya çıkaran vaka seti orijinal kök metaforu oluşturur. Bu, bir hayalet, su, hava, değişebilme yetisi, niteliksel bir bileşim ya da mekaniksel itme-çekme olabileceği gibi, gençlik, olgunluk ve yaşlıktan müteşekkil bir hayat döngüsü, form ve madde, tanım ve benzerlik, mistik tecrübe, duyumsama, organik bütün veya zamansal bir süreç de olabilir.

Burada dikkat edilmesi gereken kritik husus “genelleme” sürecidir. İnsan zihninin nüfuz edebileceği evsftaki vakılardan elde edilen sonuçların gerçekliğin tamamına teşmil edilmesi, yani “genellenmesi” ile elde edilen dünya modeline “kök metafor” adı verilir.

Şu ana kadar yazılanlardan çıkarsanabileceği üzere, kök metaforun oluşumu izole ve bireysel bir işlem değildir. Bilakis kök metafor belli bir zaman ve mekânda bir bütün olarak düşüncenin genel çerçevesini belirler. Kök metafor, mevcut sorulara verdikleri cevaplar da ya da sorunlara önerdikleri çözümlerde birbirlerinden ne kadar farklılaşırlarsa farklılaşırlar, belli bir dönemin bilim insanlarının ve filozoflarının genellikle “bilinçaltında” verili kabul ettikleri ortak ve temel önkabulleri oluşturur. Bu önkabullerin doğruluğu mezkûr düşünce dünyası için o kadar açık ve şüphe götürmezdir ki, bu meselelerin daha başka bir şekilde düşünülebileceği imkân ve ihtimalinden hiçbir şekilde haberdar olunmadığından, bunların bir önkabul olduğu bile çoğu zaman farkedilmez; dolayısıyla da, neyin var sayıldığı tam olarak bilinmez.⁴³

olmakla itham edemez. Zira iki farklı dünya teorisinin dünya tasvirleri de birbirinden farklıdır (372). Her bir dünya teorisinin kendi hakikat teorisi ve kendi işleyiş mantığı vardır. Bir dünya teorisi içerisindeki alt-teoriler ya da argümanlar bu mantık muvacehesince değerlendirilir (373). Pepper tarafından kapalı ve kendi kendine yeten sistemler olarak tanımlanan bu dünya teorileri, Thomas Kuhn'un “paradigma”larını andırmaktadır. Dolayısıyla bir dünya teorisi içerisinde hareket etmek ve ilerlemek, Kuhn'un iddia ettiği gibi “normal zamanlarda” bir paradigma içerisinde bulmaca çözmekten çok farklı sayılmaz. Kuhn'un farkı, paradigmalardan ibaret yaşamayacağı, zamanla açıklama, ikna etme gücünü yitireceği ve diğer bir paradigmayla yer değiştireceği yönündeki iddiasıdır. Bkz. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*.

⁴³ Her ne kadar bu ifadeyi kullanmasa da, 20. yüzyılın büyük filozoflarından A. N. Whitehead'in “bir devrin felsefesi (*the philosophy of an epoch*)” diye kastettiği durumun burada “kök metafor” ile tarif edilen düşünme sürecine ilişkin olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Alfred North Whitehead, *Science and The Modern World* (New York: Free Press, 1967), 48.

Bu çalışmanın kapsamı ve amaçları açısından kök metafor kuramının bir eleştirisine ya da savunusuna girecek değiliz. Sadece şu an için, kök metafor tezinin, “belli bir dönemde genel kabul gören evren ve sosyal gerçeklik anlayışının metaforlar üzerinden oluşturulan bir önkabuller setine dayandığı ve bu önkabullerin o dönemde yaşayan bilim insanları ve düşünürler tarafından çoğunlukla bilinçsizce ya da farkına varılmaksızın verili alındığı” yönündeki iddiasını kabul etmeyeceğiz.

B. Aristotelesçi Organik Dünya Tasavvurundan Mekanizmacı Modern Dünya Tasavvuruna Geçiş

İnsanlık tarihinde belli bir toplum için geçmişten tam ve ani bir kopuşun yaşandığı kırılma dönemlerinden bahsetmek pek mümkün olmasa da, buna belki de en yakın tarihsel durumun 17. yüzyıl Avrupa’sında yaşandığı iddia edilebilir. Yukarıda da söylendiği gibi, Avrupa’da genel olarak modernitenin, özelde de modern siyaset algısının yükseldiği 17. yüzyıl geçmişin metafizik, kozmolojik, ahlaki ve siyasal aksiyomlarının ve/ya varsayımlarının nispeten kısa bir süre içerisinde tamamen terk edildiği radikal bir değişim-dönüşüm çağı olarak temayüz etmektedir.⁴⁴ Terkedilen bu aksiyom ve varsayımların oluşturduğu bir gelenekten bahsetmek mümkünse eğer, bu ancak geniş anlamıyla tanımlanmış Aristotelesçilik olabilir. MacIntyre’in da tespit ettiği gibi, “Modernite kendinden önceki dünyaya hücum edeceğinde, yeni dünyanın en basiretli öncüleri, yıkılması gereken düzenin Aristotelesçilik olduğunu anlamışlardı.”⁴⁵ Aristotelesçi dünya görüşü başından beri, en azından bilindiği ölçüde, entelektüel çevreler için nihai refe-

44 “Bundan daha büyük bir zıtlık, bundan daha ani bir geçiş asla yaşanmadı! Siyasal otoritenin muhafaza ettiği bir hiyerarşik sistem ve dogmatik prensiplere dayalı bir hayat -ki bunlar 17. yüzyıl insanların sıkıca sarıldıkları şeylerdi; ne var ki bu unsurlar -yani kontrol, otorite, dogmalar ve diğerleri- 18. yüzyıldaki haleflerinin tiksinerik uzaklaştıkları değerlere dönüştü. Öncekiler samimi bir şekilde Hristiyanlığa tâbi iken, sonrakiler ona düşman kesildiler. Öncekiler Tanrı’nın kanunlarına inanıyorken, sonrakiler Tabiatın kanunlarına inanmaya başladılar. Öncekiler, eşit olmayan sosyal tabakalardan müteşekkil bir dünyada sorun çıkarmadan yaşarken, sonrakiler için ulaşılması gereken yüce amaç Eşitlik oldu.” Paul Hazard, *The European Mind: The Critical Years 1680-1715* (New Haven: Yale University Press, 1953), xv.

45 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981), 111.

rans noktası durumundaydı. Ama özellikle 13. yüzyılda Thomas Aquinas'ın başarılı sentezinden sonra Hristiyani düşünce de tamamen Aristotelesçi bir çerçevede ifade edilmeye başlamıştı. O kadar ki, J. E. Sandys'in aktardığı bir detaydan öğrendiğimize göre, 14. yüzyılın ortalarında Paris Üniversitesi'nde hoca olarak göreve yeni başlayanlar "Aristoteles'in ve onun yorumcusu İbn Rüşd'ün ortaya koydukları hakikatle çelişmeyeceklerine dair" yemin etmek zorundalardı.⁴⁶ Kısacası, modernite Avrupa'da, özünü Aristotelesçiliğin oluşturduğu bir zihniyet dünyasını yıkarak, ondan boşalan alan üzerine yükselmiş oldu.

Her ne kadar iki bin yıllık tarihi boyunca son derece ustalıkla detaylandırılıp inceltmişse ve hatta zaman zaman revizyon geçirilmişse de, temel prensipleri ve paradigmatik sınırları ilk olarak Aristoteles tarafından tespit edildiği için haklı bir şekilde "Aristotelesçi gelenek" olarak adlandırılan bu düşünce dünyası esas itibariyle *organizma* kök metaforuna yaslanıyordu. Yani Aristotelesçi gelenek içinde düşünen insanlar için algıladıkları gerçekliğin bir organizmaya ait özellikleri taşıması kadar tabii bir durum olamazdı.

Bilindiği üzere, esas itibariyle biyolojik bir terim olan *organizma* en genel ve basit şekliyle, ortak bir yaşamı paylaşan ve karşılıklı bağımlılık ilişkisi içerisinde var olan parçalardan müteşekkil sistemik bütün olarak tanımlanabilir. Bu tanımdaki en kritik unsur, bir organizmanın "yaşam" özelliği taşıyan bir sistem olması; yani özünde doğma, büyüme, yaşlanma, ölme, çoğalma, değişen şartlara adapte olabilme ve çevresi ile etkileşime girebilme potansiyeline ya da kabiliyetine sahip olmasıdır. Bir organizma, en temel vasfı olan bu "yaşam" niteliğini kaybetmeden taksim ve terkip edilemez, yani parçalarına ayrılıp tekrar toplanamaz. Zira her bir bileşen hayatiyetini ve fonksiyonunu ancak bütünün bir parçası

46 John Edwin Sandys, *A History of Classical Scholarship: From the Sixth Century B.C. to the End of the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), 582. Kilise'nin bir yüz yıl kadar önce, 1210'da Paris Konsülü'nde Aristoteles'in eserlerinin çalışılmasını ve okutulmasını yasaklamış olduğunu hatırlamak da bu durumu ayrıca ilginç kılmaktadır. O sıralarda Avrupa'da "filozofların sultanı/prensi" lakabıyla tanınmaya başlayan Aristoteles'in eserlerine ilişkin yasağın kısmen de olsa yumuşaması için IX. Gregory'nin 1231 yılındaki deklarasyonunu beklemek gerekecekti. Aristoteles'in gerçek bir meşruiyet kazanması ise Kilise mensuplarından Albertus Magnus'un (1245) ve Thomas Aquinas'ın (1257) çalışmalarıyla sağlandı. Öyle ki, 1255 yılında *Fizik ve Metafizik*'ten bazı kısımlar Paris Üniversitesi Sanatlar Fakültesi'nin müfredatında yer almaya başladı. Bkz. Sandys, *Classical Scholarship*, 549-550.

olduğu sürece sürdürebilir, bir bütünüün parçası olarak var olabilir ve tanımlanabilir. Diğer bir deyişle, bir organizma kendisini oluşturan parçaların toplamından daha büyük bir bütünü ifade eder. Bu artık-unsur da “yaşam” olarak tanımlanır. Bir organizmanın hareketi sadece yer değiştirme hareketi değildir. Büyüme ve yaşlanma gibi uzamsal olmayan içkin bir biyolojik hareketi de vardır. İzahtan vareste olan bu biyolojik hareket genelde tek yönlüdür ve geri döndürülemez. Bir organizmanın biyolojik hareketinin nihayet bulunduğu an yok olduğu, yani öldüğü andır. Dolayısıyla ölüm de doğum gibi organizmanın “tabii” ve kaçınılmaz bir özelliğidir. Bir organizmanın yavaş ama sürekli olan biyolojik hareketi teleolojik, yani gâidir. Diğer bir deyişle, bir organizmanın hayatının nasıl bir gelişim seyri takip edeceği ve nasıl son bulacağı en başında potansiyel olarak mevcuttur.

Aristoteles’in biyolojiden metafiziğe, fizikten siyaset ve ahlaka kadar bütün düşüncesini yatay kesen temel varsayımları ve önermeleri, büyük ölçüde, organizmalara özgü bu nitelikleri haiz bir kozmoloji ekseninde tasarlanmıştır. Nitekim Aristoteles’in düşüncesinin yapı taşları olan teleolojik hareket fikri ve cevher (töz), mahiyet (öz), araz (ilinek), kuvve (potansiyel), fiil (aktüel), suret (form) ve madde ayrımları hep organizmacı bir bütün içerisinde anlam kazanan unsurlardır. Aristoteles’in gerçekliğin neredeyse tamamına bu organizmacı karakterleri teşmil etmesinin arkasında onun “tabiat/*physis*” anlayışı yatar. Hareket merkezli bir kozmoloji düşüncesine sahip olan Aristoteles’e göre “tabiat”, en temelde, belli bir *sona* yönelmiş *iç-muharrik-kuvvet* olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla eşyanın tabiatı dendiğinde ilk anlaşılması gereken eşyanın hareketini, yani varoluş biçimini tayin eden bu muharrik prensiptir ki, Aristoteles bunu eşyanın “ma-hiye”ti (özü) ile bir saymaktadır. Bu bağlamda, varolan her şey tabiatına içkin bir itki ve kuvvet ile belli bir gaye (*telos*) istikametinde, ona ulaşana değin hareket eder. Ancak nihai hedefine, yani *telosuna* ulaştığında bir varlığın tabiatı tam anlamıyla gerçekleşmiş, potansiyeli aktüele dönüşmüş olur.

Bu iç muharrik kuvvet en açık biçimde bitki ve hayvanlarda görüldüğünden, organizmalar Aristoteles’in nazarında en “tabii” varlıklardır. Aristoteles için örnek bilimin biyoloji olması da ancak böyle bir kozmolojik arkaplanla izah edilebilir. Ancak “tabiilik” salt organizmalara özgü değildir. Diğer varlıklar da organizmalara benzer biçimde tabii özellikler gösterebilir. Kendi ifadesiyle, “Can-

sız nesnelere bile yönetici bir prensip mevcuttur”.⁴⁷ Örneğin, Aristoteles’e göre “*zoon logikon*” olarak tanımlanan insanın tabiatının zaman ve mekânda açılması neticesinde ortaya çıkan ve bu nedenle de ahlaki bir varlık karakteri kazanan devlet de “tabii-lik” zemininde organizmalarla benzerlik arz eder. Ernest Barker’in dediği gibi, Aristoteles’e göre “Tabii olan şeyler içkin bir itki ve dâhilî bir güç sayesinde gelişirler. Tabii bir varlık olan Devlet de kendine özgü bir hayatı olan ve [organizmaya benzer bir] gelişim seyri izleyen bir varlıktır.”⁴⁸ Dolayısıyla, Aristoteles’in natüralizmi, siyaset söz konusu olduğunda, “İnsan sosyal ve siyasi (*politikon*) bir hayvandır”⁴⁹ ile “Devlet sadece [materyal koşulların karşılandığı sıradan] bir hayat için değil, ‘iyi’ bir hayat için vardır”⁵⁰ yargılarında ifadesini bulur.

Aristoteles’in son derece tutarlı bir biçimde formüle ettiği bu natüralizm aslında geleneksel Yunan zihniyetinin bir hülasesi olarak görülebilir. Zira Antik Yunanlılar için tabiat “ezelî, ebedî, kendi kendine hareket eden ve yaşayan bir gerçekliktir”.⁵¹ Tabiat canlı olduğu kadar akıllıdır da. Diğer bir deyişle tabiat, “yalnızca bir ‘ruhu’ ya da kendine ait bir hayatı olan devasa bir hayvan değil, aynı zamanda kendine özgü bir ‘zihne’ sahip akıllı bir hayvandır”.⁵² Nitekim yaşayan bir organizma olarak tasavvur edilen tabiatteki ezeli-ebedi hareket onun ruhuna, düzen ve güzellik de zihnine atfedilmiştir. Aristoteles’in hemen her eserinde sürekli olarak tekrar ettiği “Tabiat hiçbir şeyi amaçsız yapmaz ve zorunlu olan hiçbir şeyi de ihmal etmez”,⁵³ “Tabiat hiçbir şeyi boş yere yapmaz”,⁵⁴ “Tabiat hiçbir şeyi tamamlanmamış bırakmaz”,⁵⁵ “Tabiata aykırı hiçbir şey iyi değildir”,⁵⁶ “Tabiatın, tıpkı iyi bir ev hanımı gibi, ken-

47 Aristoteles, *Politics*, 1254a, 58.

48 Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, (New York: Dover Publications, 1959), 281.

49 Aristoteles, *Politics*, 1253a, 54 ve 1278b, 137.

50 Aristoteles, *Politics*, 1280a, 142.

51 J. D. Logan, “The Aristotelian Concept of Physis”, *The Philosophical Review*, Cilt 6, No. 1 (Ocak 1897): 18-42.

52 R. G. Collingwood, *The Idea of Nature* (New York: Oxford University Press, 1981), 3.

53 Aristoteles, *On the Soul*, The Great Books of the Western World VIII içinde (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 432b, 665.

54 Aristoteles, *On the Soul*, 434a, 667.

55 Aristoteles, *Politics*, 1256b, 65.

56 Aristoteles, *Politics*, 1325b, 285.

disinden faydalanılabilecek herhangi bir şeyi çöpe atma alışkanlığı yoktur”,⁵⁷ “Tabiat keyfi ve rasgele bir yaratıcı değildir”⁵⁸ veya “Tabiatın neyi amaçladığını anlamak için tabiatı bozulmuş nesnelere değil de tabiatını hâlen muhafaza eden nesnelere bakmalıyız”⁵⁹ gibi ifadeleri onun da, Yunanlı bir düşünür olarak, tabiatı yaşayan akıllı bir organizma ve mükemmelliğin kriteri olarak algıladığının bariz göstergeleridir.

Aristoteles’in bu organizmacı yaklaşımı kurduğu kozmolojik sistemde de açık bir şekilde kendini göstermektedir. Tafsilata girmeden özetlemek gerekirse, Aristoteles’in içiçe geçmiş mükemmel kürelerden oluşan evreni, kendine içkin tabii düzenini, yani ebedî ve ezeli hareketini, “Kendisi Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici(ler)”den alan “canlı” ve “akıllı” unsurlar hiyerarşisi olarak resmedilebilir.⁶⁰ Panteistik bir temayülle, ezeli, ebedî, canlı ve akıllı

57 Aristoteles, *On the Generation of Animals*, The Great Books of the Western World IX içinde (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 744b, 285.

58 Aristoteles, *On the Heavens*, The Great Books of the Western World VIII içinde (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 291b, 383.

59 Aristoteles, *Politics*, 1254a, 59.

60 Bu evrende: (a) Yeryüzü hareketsiz bir biçimde evrenin merkezinde durmaktadır. (b) Ay, gezegenler ve güneş, yer kürenin etrafında, dairesel bir yörengede, sabit bir hızla ve her bir dönüş yirmi dört saatte tamamlanacak şekilde sürekli hareket etmektedir. (c) Yeryüzü ile ay arasında (yeryüzü dâhil) kalan ve “ay-altı âlem” olarak adlandırılan bölge dört elementten (toprak, su, hava, ateş) oluşmaktadır. (d) “Ay-üstü âlem” olarak adlandırılan ve ayın ötesinde (ay dâhil), sabit yıldızlar küresinin dış çemberine kadar olan bölgede ise “esir” denilen beşinci bir elementten oluşmuş diğer gezegenler, güneş ve yıldızlar yer almaktadır. (e) Her bir elementin kendine özgü bir tabiatı mevcuttur ve bu elementlerin hareketlerinin sebebi bu özsel tabiatlardır. (f) Elementlerin özsel tabiatları elementlerin hareket temayülleri olarak tezahür eder. (g) Toprak elementi tabiatı gereği evrenin merkezine doğru hareket etme temayülüne sahiptir. (h) Su elementi de tabiatı gereği evrenin merkezine doğru hareket etme temayülüne sahiptir. Ama onun bu temayülü toprağınki kadar kuvvetli değildir. (i) Hava elementi tabiatı itibariyle toprak ve su ile ateş elementleri arasındaki bölgeye doğru hareket etme temayülüne sahiptir. (j) Ateş elementi tabiatı itibariyle evrenin merkezinden uzaklaşma temayülüne sahiptir. (k) Gezegenlerin, güneşin ve yıldızların ana-maddesi olan esir elementinin özsel ve tabii hususiyeti ebedî, sabit hızda ve mükemmel dairesel harekettir. (l) En dış kürede yer alan yıldızlar yer küreden eşit uzaklıktadır. (m) Ay-altı âlemde var olan nesnelere tabiatları birbirine aykırı ve birbirini nakzeden dört elementten müteşekkil olduğu için, buradaki nesnelere oluş-bozulmuş sürecine tâbidir. (n) Ay-altı âlemde, hareket hâlindeki bir nesne tabiatı itibariyle durmaya mütemayildir. (o) Duran bir nesne, onu hareket ettiren hâricî bir nesne olmadığı sürece, durmaya devam eder. (p) Evren bir tanedir ve sınırlıdır. Bazı eklemeye ➔

bir organizma olarak tasavvur edilen bu kozmik bütün ya da tabii hiyerarşik düzen, tahmin edilebileceği gibi, “anlamın” ve “değerin” yegâne kaynağı olurken “iyinin”, “doğrunun” ve “güzelin” de standardını veya derecesini belirlemekteydi. Bu yönüyle de tabiat ya da gerçeklik *fiziksel bir uzam* olmaktan öte, *ahlaki bir bütün* olarak tebarüz etmekteydi.

Hâl böyleyken, yaslandığı metafizik ve epistemolojik önkabuller göz önüne alındığında, genelde modern siyaset algısının, özelden ise bu algının ilk ve temel formülasyonu olan sosyal sözleşme yaklaşımının Aristotelesçi ve organizmacı dünya görüşü içerisinde gelişmesi mümkün olamazdı. Zira modern siyaset düşünürlerinin verili kabul ettikleri evren her türlü manadan ve değerden yoksun, sonradan Max Weber’in tanımlayacağı üzere, “efsunu-bozulmuş” (*disenchanted*) ve ahlaki gayelerden arınmış bir dünya olmak zorundaydı. Sadece böyle aşkınlığını yitirmiş bir dünyada, her türlü bütünden bağımsız, müstakil bir “ben” tasavvur edilebilirdi. Michael Sandel’in vurguladığı gibi, “Belli bir amaca matuf bir düzen tarafından yönetilmeyen bir dünya ancak, adaletin prensiplerini insanî kurguya ve iyi anlayışını kişisel tercihe bırakılabildi.”⁶¹ Zira anlam ve değer tespiti gibi büyük bir sorumluluğun insanoğlunun omuzlarına bırakılması, ancak anlamlı ve amaç yüklü bir düzeni içkin olmaktan uzak ve 17. yüzyıl bilim ve felsefesinin iddia ettiği gibi ölü maddeden müteşekkil mekanik bir dünya tasavvurunda mümkün olabilirdi.⁶²

Yukarıda da ifade edildiği gibi, organizmacı kozmoloji anlayışından mekanizmacı kozmoloji anlayışına geçiş Avrupa’da nispeten hızlı ve sonuçları itibariyle son derece travmatik oldu. 17. yüzyılın başında entelektüel ana-akım çerçeve, ondan önceki iki bin sene boyunca olduğu gibi, Aristotelesçilik ile temsil edilmekteyken, yüzyılın sonuna gelindiğinde Aristotelesçilikle irtibatlı neredeyse tüm makrokozmetik ve mikrokozmetik varsayımlar ve çıkarımlar safsata ya da hurafe olarak görülmeye başladı. Yüzyılın başında Avrupalılar için evren, yaşayan ve akıllı devasa bir organizmadan farksız, değer ve anlama kaynaklık eden bir bütün olarak algılanmaktayken, aynı

ve çıkarmalarla iktibas ettiğimiz bu özet için bkz. Richard Dewitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* (MA: Blackwell Publishing, 2004), 4.

61 Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (New York: Cambridge University Press, 1982), 175.

62 Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 175.

evren yüzyılın sonunda, her türlü aşkın anlam ve değerden soyutlanmış matematiksel bir formüle indirgenmişti.

Kökenleri belki de Rönesans hümanizmine, teolojik iradeciliğe (*voluntarism*), nominalizme ve coğrafi keşiflere kadar geri götürülebilecek karmaşık bir tarihî süreçte, Avrupalı zihinler için tatminkârlık seviyesi giderek düşen Aristotelesçi dünya görüşüne alternatif arama ihtiyacı 17. yüzyıla doğru daha önce hiç olmadığı ölçüde kendini hissettirir oldu. Bu meyanda, benzer durumlarda hep yapıldığı gibi, gözler mevcut paradigmanın muarızlarına, bizim durumumuzda Aristotelesçiliğin öncesine ve alternatiflerine çevrildi ve makroskobik düzeyde Eflatun'un, mikroskobik düzeyde de Demokritus, Epikurus ve Lukretius'un fikirleri yeniden incelenmeye başladı. Nihayet, 16. yüzyılın aykırı düşünürleri Kopernikus ve Bruno'dan 17. yüzyılda yaşamış Gassendi, Brahe, Kepler, Galileo, Francis Bacon, Descartes, Hobbes, Boyle, Stevin, Beeckman, Basso ve Huygens'e kadar bir dizi düşünür ve bilim adamının çalışmaları ve spekülasyonları organik evren tasavvurunu adım adım ve geri dönülmez bir biçimde çözerken, onun yerine mekanik bir evren inşa etmek için gerekli tüm malzemeyi ve altyapıyı hazırladılar.⁶³ Böylelikle 17. yüzyılın sonlarına doğru yeni ve farklı bir dünya görüşü ana hatlarıyla ortaya çıkmış oldu. Bu yeni evren resmi "Newtoncu" olarak adlandırılmaktadır; zira Newton'un 1687'de yayımlanan *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*'sı o zamana kadar birikmiş tüm bu verileri kapsamlı bir sistem içerisinde mezcetmiş, astronomi, matematik ve fiziği tek bir çerçevede birleştirmişti.⁶⁴

63 Mekanik dünya görüşüne geçişin detayları ve zikredilen bilim insanlarının çalışmalarının bir incelemesi için bkz. E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, İngilizceye çev. C. Dikshoorn (New York: Oxford University Press, 1969); Marie Boas, "The Establishment of Mechanical Philosophy", *Osiris*, 10 (1952); Collingwood, *The Idea of Nature*; Whitehead, *Science and the Modern World*.

64 Newton'un devrimci sentezi ile ortaya çıkan yeni evren tasavvurunu Aristotelesçi evren anlayışından farklılaştıran unsurlar şu şekilde özetlenebilir: (a) Yerküre, bir döngüsünü yirmi dört saatte tamamlayacak şekilde kendi eksenini etrafında hareket etmektedir. (b) Yerküre ve diğer gezegenler güneş etrafında eliptik bir yörüngede hareket etmektedirler. (c) Evrende yüzün üzerinde element bulunmaktadır. (d) Gezegenleri, yıldızları ya da diğer gök cisimlerini oluşturan temel elementlerle yerküreyi oluşturan elementler birbirinden farklı değildir. (e) Yeryüzündeki nesnelere hareketlerinin tabii olduğu kurallar bütün evrende geçerlidir. (f) Hariç bir kuvvet uygulanmadığı sürece, hareketsiz bir nesne hareketsiz durmaya, hareketli bir nesne de düz bir çizgi üzerinde sabit bir ivme ile hareket etmeye devam eder (ey- ➤

Taneciklerin bağımsız bireyselliği fikrine dayanan Newton fiziğinde, varlıklar başka bir maddeye referans vermeye gerek duyulmaksızın, kendi başlarına tanımlanabilirdi.⁶⁵ Zihin-dışı evreni ilk defa ve sistematik bir şekilde fiziksel bir uzam olarak resmetmiş olan Descartes için hâlen bir metafor olan makine, Newton'a gelindiğinde artık metaforun ötesine geçmiş, algılanan dünya resminin kendisi olmuştu.⁶⁶ Newton'un büyük senteziyle birlikte, "Tabiat artık bir organizma değil mekanizma hâline geldi. Yani onun değişimi ve diğer süreçleri ereksel/gâî sebeplerle değil etkin/fail sebeplerle gerçekleşmekteydi. Bu değişim süreçleri, henüz var olmayan bir şeyin hayata geçirilmesine yönelik temayüller ya da [işsel] gayretlerden ziyade, sadece hareketler, yani hâlihazırda var olan fiziksel cisimlerin ürettiği hareketler olarak algılanmaya başlamıştı."⁶⁷ Cansız, ruhsuz ve birbirine benzer sonsuz sayıdaki fiziksel parçacığın bir araya gelmesiyle oluştuğu varsayılan böyle bir niceliksel ve geometrikleştirilmiş evrenin, anlama ve değere kaynaklık edecek şekilde niteliksel ve ahlaki bir bütün olduğuna inanmak Avrupalı zihinler için artık mümkün değildi elbette.⁶⁸ Evrende keşfedilmiş olan matematiksel düzen bile, her ne kadar Galileo'ya onun başını

lemsizlik prensibi). (g) Haricî bir kuvvete maruz kalan bir cismin hareketi, etkiyen kuvvetin cismin kütesine oranı nispetinde hızlanır. (h) Her etkiye karşılık eşit ve zıt bir tepki vardır. (ı) Madde Aristoteles'in iddia ettiği gibi tözsel, kesiksiz ve amaçlı bir formdan değil, her biri geometrik bir şekle ve büyüklüğe sahip cansız ve ruhsuz müstakil parçacıklardan oluşmaktadır. Bazı kısımları için bkz. Dewitt, *Worldviews*, 9-10.

65 Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1967), 157.

66 Brown, *Social Science as Civic Discourse*, 95.

67 Collingwood, *The Idea of Nature*, 103.

68 Alexander Koyre'nin aşağıdaki tasviri bu radikal değişimi çok net bir şekilde aksettirmektedir: "*Galileo Çalışmaları* adlı eserimde eski ve yeni dünya görüşlerinin yapısal özelliklerini tanımlamaya ve 17. yüzyıl devriminin getirdiği değişimleri tespit etmeye çalıştım. Bu değişimler bana göre birbiriyle yakından alakalı iki temel unsura indirgenebilir ki, ben bunları kozmosun [düzenli evren fikrinin] yok oluşu ve uzayın geometrikleştirilmesi olarak tanımlıyorum. Bununla kastettiğim şey, içinde uzayın bir mükemmeliyet ve değer hiyerarşisi olarak tecessüm ettiği, sınırlı ve son derece düzenli bir evren anlayışının yerini, artık tabii bir itaat zinciri ile değil de onu oluşturan nihai ve temel parçacıkların kimliği ve yasalarla birleştirilen belirsiz ve hatta sınırsız bir evren anlayışının alması; farklılaşmış dünya-içi mekânlara dayalı Aristotelesçi uzay anlayışının özü itibarıyla sonsuz ve homojen bir uzam öngören Öklidci geometri uzayı ile yer değiştirmesidir." Alexandre Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982), viii.

döndürecek kadar estetik görünmüşse de, Leibniz'in dediği gibi, hiçbir “felsefi önem” arz etmiyordu.⁶⁹

Bu süreçte yaşanan en büyük ve sonuçları itibariyle en belirleyici kırılma, tekrar etmek gerekirse, insanoğlunun kozmik statüsüne dair oldu. O zamana değin kendini, her türlü anlama ve değere kaynaklık eden kozmik bir bütünün ayrılmaz parçası olarak algılayan insanoğlu, bundan sonra, en sarih hâli Kartezyen felsefede görüldüğü üzere, bu bütünün anlamının yegâne kaynağı haline geldi. Dupre'nin ifadesiyle, “Zihinsel hayat kozmik varlıktan ayrıldı: Anlam veren bir özne olarak zihin bütün gerçekliğin temeli hâline geldi. Sadece zihnin objektif bir biçimde inşa ettiği şeyler gerçek sayılır oldu. Böylelikle gerçeklik iki farklı alana bölündü: bütün entelektüel belirleyicileri içeren bir zihinsel alan, bir de pasif şekilde bu belirleyicileri kabul eden diğer her şeyi içeren alan.”⁷⁰

Daha önceleri “bilgi”, hep birlikte ait olunan aynı organik bütünün farklılaşmış parçalarına dair olabileceği için, bir şeyi bilmenin yegâne yolu, zihni aşarak bütünsel varlığa katılmak, bu şekilde zaten mevcut olanı “keşfetmek” biçiminde anlaşılıyordu. Kökenleri daha gerilere götürülebilse de, özellikle Kartezyen bölünmeden sonra ise, insan zihni ile varlığın geri kalanı arasında, sonradan Kant tarafından “aşılmaz” olarak nitelendirilecek, ontolojik bir duvar örüldü. İnsan zihni içine kapandı ve bilgi zihnin dâhilî bir meselesi haline geldi. Gerçekliğin bilgisinin aşkın kaynağını temsil eden Arşimed noktası, dünyanın dışından insan zihninin içine çekildi.⁷¹ Bu andan itibaren, yöntem sorunları ve epistemolojik meseleler, felsefenin başat konuları oldu; zira hakikat arayışında aslanan, zihni aşarak anlam ve değer kaynağı olan kozmik bütüne katılmak değil, zihnin dâhilinde kalarak, belli prensipler ve aksiyomlar ışığında dış gerçekliğe dair akıl yürütmek oldu. Aslında, Leo Strauss'un da ustalıkla tespit ettiği gibi, “Teleolojik kozmolojinin yerini alan şey yeni mekanistik kozmoloji değil, sonradan ‘epistemoloji’ diye adlandırılacak olan şey idi.”⁷² İnsanoğlunun özellikle 17. yüzyılda yaşadığı bu varoluşsal yabancılaşma, “orta çağların

69 Bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition*, 243.

70 Louis Dupre, *Passage to Modernity*, 3.

71 Arendt, *The Human Condition*, 254-259.

72 Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: Chicago University Press, 1965), 177.

onto-teolojik sentezi”ni⁷³ sona erdirirken yeni bir dünyanın kapısını da aralamış oldu.

Sınırlı, hiyerarşik ve organik Aristotelesçi dünya tasavvurundan Öklid geometrisine dayalı, sınırsız, homojen ve mekanik Newtoncu dünya tasavvuruna geçişin yaşandığı bu yüzyılda dikkat çeken gelişmelerden biri de gündelik hayatta bir süredir kullanımda olan makinelerin giderek daha etkin ve görünür olmalarıydı. Saat, mil ve hava pompası gibi belli bir sofistikasyona sahip mekanizmaların kullanımlarının gündelik hayatta yaygınlaşmasına paralel biçimde, bu mekanizmalara dair yapılan başarılı rasyonel analizler, matematiksel hesaplamalar ve elde edilen bilgiler kullanılarak daha yeni ve ileri düzeyde mekanizmaların üretimi, klasik mekaniğin bir düşünme modeli olarak benimsenmesinin arka planını oluşturmaktadır.⁷⁴ Dolayısıyla bilimsel çalışmalardan elde edilen yeni bulguların açtığı zeminde mekanizma kısa bir süre zarfında evrenin işleyişini izah etmek için başvurulan elverişli bir model haline geldi. Böylelikle bir yüzyıl gibi, insanlık tarihi göz önüne alındığında çok kısa olan bir zaman zarfında, teleolojik ve tözcü bilim anlayışından mekanik bilim anlayışına geçildi. Buna paralel olarak, fiziksel tasavvur organik tasavvurun yerini aldı. “İlk önce tabiat, ardından da tarih, insan ve toplum bir makine olarak algılanmaya başladı.”⁷⁵

Kısaca hatırlamak gerekirse, özsel değerlerini ait oldukları bütünden ya da bütün içerisinde icra ettikleri işlevden alan parçalardan müteşekkil organizmaların aksine, mekanizmalarda, bütün, parçaların ya da onların eylemlerinin bir toplamı olarak temayüz eder. Diğer bir deyişle, mekanizmalarda bütün, parçalar ve parçaların birbirleriyle ilişkileri üzerinden tanımlanabilir. “Canlılık”, “hayat” ya da “ruh” gibi, bütünü parçaların toplamından daha fazla ya da büyük bir şey kılan ilave bir unsur söz konusu değildir. Dolayısıyla mekanizmalarda, yine organizmaların aksine, bütünün parçalara taksimi ve sonra yeniden terkibi -bu işlem ne kadar çok ve sıklıkla tekrar edilirse edilsin- parçaların ve bütünün varlığını ve çalışmasını aksatmaz ya da değiştirmez. Bu demektir ki, mekanizmalarda parçaların birbirleriyle olan ilişkisi parçalar açısından kurucu ve varoluşsal bir ilişki değildir. Ayrıca parçaların geçmişi de onların şimdiki varlıklarını ya da işlevlerini etkilemez. Bu bağlam-

73 Dupre, *Passage to Modernity*, 3.

74 Deutsch, “Mechanism, Teleology, and Mind”, 187.

75 Brown, *Social Science as Civic Discourse*, 89.

da makinaların zamansız olduğu söylenebilir. Mekanizmaları organizmalardan ayıran bir diğer önemli özellik de, mekanizmalarda değişimin ya da hareketin kaynağının, dâhilî ve kendinden menkul değil, hariçî olmak zorunda olmasıdır. Dolayısıyla, mekanizmaların hareketi genelde uzamsal, yani iki sabit nokta arasındaki bir harekettir.⁷⁶ Dışarıdan bir itme-çekme kuvvetine maruz kalmayan bir mekanizma sabit olarak, değişmeden durabilir. Bu durumda, ontolojik anlamda zamansal değişime kayıtsız mekanizmalar için mekânın da anlamlı bir değişken olduğu söylenemez.

II. Toplumsal Düşüncenin Mekanikleşmesi

Mekanizma düşüncesi, evrenin yapısını ve işleyişini anlamayı kolaylaştıran bir *metafor* olmaktan çıkıp bir *kök metafora* ve *dünya tasavvuruna* dönüşünce, bu yaklaşım “insani/iradi” alana da aktarıldı ve İngiltere ve Fransa’dan başlamak üzere pek çok Avrupalı zihin, zaman içerisinde, sosyal-siyasi fenomenlerin de, tıpkı tabii varlıklar gibi, belli başlı fiziksel sebeplere ve kanunlara tâbi olduğunu varsaymaya başladı. Yüzyıllar boyunca bir organizma gibi algılanmış olan kozmik varlık ve süreçlerin aslında mekanizma özellikleri gösteriyor olduğu “keşfedildiyse” eğer, insani yapı ve süreçlerin de mekanizma olarak tasavvur edilmemesi için bir sebep yoktu. William Harvey’in 17. yüzyılın başlarında insan kalbini vücuttaki kan dolaşımını sağlayan basit bir hava pompası gibi tasvir etmesi ile başlayan ve Kartezyen antropoloji ile kritik bir eşişe ulaşan mekanizmacı düşünce, insanların bir araya gelmesiyle oluşan sosyal alanlara ve ilişkilere de teşmil edilebilirdi. Bu bağlamda mesela, kuvvet, kütle ve ivme gibi fiziksel değişkenler arasındaki zorunlu ilişkileri ifade eden kanunlara benzer kanunlar, sosyal sınıf, etnik aidiyet ve siyasal davranış gibi değişkenler üzerinden sosyal-siyasi vakıalar ve süreçler için de öne sürülür oldu.⁷⁷

Bu mekanistik yaklaşım, tahmin edilebileceği gibi, bilimsel çözümlene yöntemlerini de etkiledi. Organik varlık algısından neşet

76 Bu konuda örnek olarak bkz. Brown, *Social Science as Civic Discourse*, 96; H. J. McCloskey, “The State as an Organism, as a Person, and as an End in Itself”, *The Philosophical Review*, 72, 3 (Temmuz 1963): 308; Deutsch, “Mechanism, Teleology, and Mind”, 187; Phillips, “Organicism in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries”, 415.

77 Salkaver, “Aristotle’s Social Science”, *Political Theory*, 9, 4 (1981): 481.

eden bütüncül (*holistic*), birleştirici (*synthetic*) ve gâî (*teleological*) yaklaşımlar yerini giderek mekanizmacı metafiziğin gerektirdiği şekilde daha indirgemeci, nominalist ve çözümleyici (analitik) yöntemlere bıraktı.⁷⁸ Sentezden ziyade analizi benimseyen mekanizmacı yöntem, araştırma nesnesini, tedricî şekilde yükselen aşkın bir gayeye (*telos*) nispetle değil de, o nesneyi oluşturan bileşenlerine indirgeyerek ya da parçalayarak anlamaya çalıştı.⁷⁹ Amaç, sabit ve mutlak yasalara tâbi basit ve değişmeyen unsurlar bulmak,⁸⁰ kesin bilgiyi bu unsurlar üzerine, bir merdivenden yukarı çıkar gibi, adım adım inşa etmek, böylelikle de tabiat bilimlerinde şahit olunan terakkiyi sosyal-siyasi çalışmalarda da tekrarlamaktır. Descartes'in *Metot Üzerine Konuşma* adlı eserinde formüle ettiği, Hobbes dâhil⁸¹ diğer pek çok çağdaşının içtenlikle benimsediği bu analitik geometrik yöntem, bozulmuş bir makineyi tamir etmek ya da nasıl çalıştığını anlamak amacıyla parçalarına ayırıp sonra tekrar birleştirme ameliyesi model alınmak suretiyle⁸² "çözme (*resolution*) ve birleştirme (*composition*)" yöntemi olarak adlandırıldı.⁸³ Descartes, bu yöntemi dört ana prensip etrafında formüle etmişti:

Birincisi, doğruluğunu apaçık olarak bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek: yani aceleyle yargıya varmaktan ve önyargılara saplanmaktan dikkatle kaçınmak ve vardığım yargılarda, ancak kendilerinden şüphe edilemeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığım şeylere yer vermektir. İkincisi, inceleyeceğim güçlükleri daha iyi incelemek için herbirini, mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmaktır. Üçüncüsü, en basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı bir merdivenden basamak basamak çıkar gibi, en bileşik

78 Brown, *Social Science as Civic Discourse*, 96.

79 Brown, *Social Science as Civic Discourse*, 96.

80 Deutch, "Mechanism, Teleology, and Mind", 187.

81 Hobbes, *De Cive (On the Citizen)*, ed. Richard Tuck ve Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 10.

82 Bkz. Richard Olson, *The Emergence of the Social Sciences: 1642-1792* (New York: Twayne Publishers, 1993), 26.

83 *Politika* adlı eserinin girişinde Aristoteles "Bilimin diğer tüm dallarında olduğu gibi, siyaset biliminde de, bileşik-bütün daima basit unsurlara ya da en azından bütünün parçalarına çözülerek incelenmelidir. Bu nedenle, muhtelif yönetim biçimlerinin birbirlerinden farkını tespit etmek ve bunların her birine dair bilimsel sonuçlara ulaşıp ulaşılamayacağını görebilmek için, devleti oluşturan unsurlara bakmaz zorundayız" (bkz. *Politics*, 52) diye yazar. Ancak bu satırlar bizi yanıltmamalıdır. Zira Aristoteles'in benimsediği metafizik ve epistemoloji, onu, 17. yüzyıl Avrupalı filozofları gibi bir metodolojik indirgemeciliğe ve bireyciliğe sevketmemiştir.

şeylerin bilgisine yavaş yavaş yükselmek için -hatta doğal olarak, birbirleri ardınca sıralanmayan şeyler arasında bile bir sıra bulunduğunu varsayarak- düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmekti. Sonuncusu ise, hiçbir şeyi atlamadığımdan emin olmak için, her yanda eksiksiz sayımlar ve genel kontroller yapmaktı. Geometricilerin, en güç kanıtlamalarına ulaşmakta kullanageldikleri bu uzun, ama pek basit ve kolay muhakeme silsileleri, insanların bilgi alanına giren bütün şeylerin aynı tarzda birbirlerini izlediklerini, ve doğru olmayan hiçbirini doğru diye almamak ve birini ötekinden çıkarmak için gereken sırayı izlemek şartıyla, bu şeyler ne kadar uzak olursa olsunlar yine de onlara erişilebileceğini ve ne kadar gizli olursa olsunlar onların keşfedilebileceğini düşünmemeye vesile oldu.⁸⁴

Bu metodolojik kaymanın en önemli sebebi, fizik ve biyolojide olduğu gibi, bilgide kesinliğe ve evrenselliğe ulaşma gayesiydi.⁸⁵ Ayrıca esas itibarıyla niceliksel ve ölçülebilir özellikler temelinde tanımlanan mekanik bir evren varsayımı ile tabii ve beşerî fenomenlerin -gâî nedenler reddedilerek- sadece etkin/fail nedenlere atfedilebilmesi bu amaca ulaşmayı artık mümkün kılmaktaydı. Yani niceliksel ve ölçülebilir bir varlığa ya da fenomene ilişkin bilgi de niceliksel ve ölçülebilir olabileceği için bilgide kesinlik çok uzak sayılmazdı. Aynı şekilde, bir eylemi ya da olguyu rasyonel bir şekilde öncül ve etkin nedenlerle izah etmek o eylemin ya da olgunun yeterli ve/ya zorunlu şartlarını ortaya koymak anlamına gelirken, bu şartların tespiti ise her yerde çalışan yasa-benzeri genellemelere ulaşmak demektir. Fail nedenleri tespit edilebildiği sürece, bir eylemin ya da olgunun bilgisi evrensel olabilir.⁸⁶ Eşyaya ilişkin evrensel bir yasanın keşfi ise, gözlem alanının dışında kalan ve hatta henüz vuku bulmamış olay ve olguları da anlamak ve açıklamak anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla, kesinlik ve evrensellik, buna bağlı olarak da terakki inancı, modern bilimsel düşüncenin ayırt edici vasıfları olarak belirginleşti.⁸⁷

84 Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994), 21-22.

85 Bernard Cohen, "An Analysis of Interactions Between the Natural Sciences and the Social Sciences", *The Natural Sciences and the Social Sciences: Some Critical and Historical Perspectives*, ed. Bernard Cohen (Dordrecht, Hollanda: Kluwer Academic Publishers, 1994), 1.

86 Brown, *Social Science as Civic Discourse*, 13.

87 "Fakat insan davranışlarını mekanik terimlerle, yani öncül (*antecedent*) koşulların yeter-neden olarak kabul edildiği terimlerle, anlamaya çalışmak ne anlama gelmektedir?" diye soran MacIntyre'nin, yine kendi cevabı bu metodolojik tercihin ne anlama geldiğini göstermesi noktasında yardımcı ➔

Böylelikle bu mekanik anlayış siyasetin, zaman ve mekân boyutlarından bağımsız bir biçimde, her zaman olduğu gibi her yerde evrensel yasalara tâbi ve tektip (*uniform*) olduğu varsayımını beraberinde getirdi. Özel bir zaman ve mekâna dair incelemeler neticesinde ulaşılan bulgu ve yargıların, homojen bir uzay-zaman evreninde, diğer zamanlara ve mekânlara teşmil edilmemesi için bir neden yoktu. Michael Oakeshott'un dediği gibi, modern algıda “herhangi bir sorun için bulunan rasyonel çözüm, tabiatı itibariyle, mükemmel bir çözüm idi. Dolayısıyla bu resimde, ‘duruma ve şartlara göre en iyi’ diye bir şey söz konusu olamazdı; sadece ‘en iyi’ vardı.”⁸⁸ Aynı şekilde, modern zihin için “bütün siyasi hastalıklara dair evrensel bir tedavi yöntemi yoktu belki; ancak özel bir hastalık için var olan bir tedavi rasyonel olduğu nispette evrensel idi.”⁸⁹

Ayrıca siyasi ve sosyal değişim/dönüşüm de, modern zamanlarda yine mekanizmacı metafiziğin varsayımları doğrultusunda farklı bir şekilde anlaşılmaya başladı. Önceden değişim/dönüşüm eşyanın tabiatından mülhem daimî ve özsel bir hususiyet olarak kabul ediliyordu. Aristotelesçi organik kozmoloji içerisinde, ay-altı dünyadaki diğer bütün nesnelere gibi, siyasi ve sosyal varlıklar da

olacaktır: “17. ve 18. yüzyıllarda mekanik açıklama anlayışının -ve onun daha sonra gelen versiyonlarının- ana meselesi, yasa-benzeri genellemeler tarafından tayin edilen bir değişmezler tasarımıdır. Bir neden belirtmek, bir zorunlu koşul veya bir yeter-koşulu ya da bir zorunlu ve yeterli koşulu, açıklanacak herhangi bir davranışın öncülü olarak göstermektir. Bu nedenle her mekanik nedensel zincir birtakım evrensel genellemeleri örnekler ve söz konusu bu genellemeler de tam olarak belirlenebilir bir alana sahiptir. Geçerlik alanı bakımından evrensel kabul edilen Newton'un hareket yasaları, bu türden bir dizi genellenmenin paradigma bağlamını oluşturur. Bunlar, evrensel olmayı geçmişte ve şimdide hakikaten gözlemlenmiş olanın ötesine taşıyarak, gözlem alanından çıkmış olanı ve hatta henüz gözlemlenmemiş olanı kapsayacak derecede genişletir. Bu tür bir genellenmenin doğru olduğunu bildiğimizde, yalnızca, söz gelimi, gezegenlerin bugüne kadar gözlemlenmiş hareketlerinin hepsinin Kepler'in İkinci Yasası'na uyduğunu bilmekle kalmayız, ama bunun ötesinde, eğer bugüne kadar gözlemlenmiş olanların dışında yeni bir gezegen var olacak olsa, bu yeni gezegenin aynı yasaya uyacağını da bilmiş oluruz. ... Mekanik açıklamanın bu ideal biçimi, girişimlerinin ayrıntıları konusunda birbirinden oldukça farklı olan birçok İngiliz ve Fransız düşünür tarafından, fizik alanından insan davranışları alanına aktarılmıştır.” Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 129.

88 Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics* (Londra: Methuen & Co Ltd., 1962), 5.

89 Oakeshott, *Rationalism in Politics*, 6.

oluş ve bozulmuş kanununa tâbiydi. Mekanizmacı dünya görüşünde ise, eşyanın tabiatına içkin böyle tabii bir oluş-bozulmuş fikri kategorik olarak reddedildi. İnsani dünyadaki değişim/dönüşüm, fiziksel dünyadaki itme-çekme kuvvetleri gibi, ancak haricî unsurların etkisi ile gerçekleşebilirdi; bu nedenle de, öze ilişkin değil, ancak arızı olabilirdi. Böylelikle, sosyal ve siyasi dünyadaki değişim/dönüşüm olgusu ontolojik olmaktan çıktı ve iki sabit durum arasındaki fiziksel hareket gibi algılanır oldu. Diğer bir deyişle, fizikteki eylemsizlik yasasında görüldüğü gibi, siyaset ve toplum da belli bir optimum denge durumuna ulaştığında, haricî bir kuvvetin tesiri olmadığı sürece, o nokta üzerinde ilelebet sabit kalabilirdi. Değişimse ancak bu denge durumunun haricî etkilerle bozulması neticesinde bir sapma olarak ortaya çıkabilirdi ki, bu da sadece yeni bir denge durumuna ulaşıncaya dek süren geçici bir hareket demektir.

Bunlara ilaveten, her ne kadar bir dizi karmaşık tarihsel ve sosyal değişkenle iç içe şekillenmiş olsa da, mekanizmacı dünya tasavvurunun, “tanrı” ve “din” algısında yaşanan dönüşüm üzerindeki belirleyici etkisi de göz ardı edilemez. Tafsilatlı bir tahlili çalışmamızın kapsamının dışında kalan bu dünya-tarihsel sürecin sonunda ulaşılan yeni kozmolojide, “Fransızların Newton’u” olarak adlandırılan, ama Newton’un Tanrı’nın ara sıra sisteme müdahale etmesi gerektiği iddiasını da reddeden Pierre-Simon Laplace’ın meşhur ifadesiyle “Tanrı hipotezine artık ihtiyaç kalmamıştır”.⁹⁰ Fakat bu yargı, Alexander Koyre’nin de tespit ettiği gibi, Laplace’ın Newton’dan bir asır sonra nihai şeklini verdiği yeni fiziksel modele mahsus, salt mantıksal bir çıkarım değildir. Bilakis, “Laplace’ın sisteminin değil, o sistemde tasvir edilen dünyanın artık bir Tanrı hipotezine ihtiyacı kalmadı. Zira içerisinde ezeli ve ebedî maddenin yine ezeli-ebedî ve zorunlu kanunlar doğrultusunda, uçsuz-bucaksız bir mekanda, sonsuza değin ve amaçsızca hareket ettiği Yeni Kozmoloji’nin sonsuz evreni, Tanrının bütün ontolojik vasıflarını zaten tevarüs etti. – Ama sadece bunları; çünkü diğer her şeyi, koltuğundan edilen Tanrı beraberinde alıp gitmişti.”⁹¹

90 Mesela, Aristotelesçi/Hristiyani dünya görüşünde evrendeki daimî hareket ancak bir Tanrı’ya nispetle izah edilebilirken, yeni bilimin bulgularıyla, yani eylemsizlik prensibi ve yer çekimi yasasıyla, hem gezegenlerin daimî hareketi hem de bu gezegenlerin savrulmadan güneş etrafında dönüşleri Tanrı’ya referansta bulunmaksızın açıklanabilir oldu. Bkz. Dewitt, *Worldviews*, 182-184.

91 Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 276.

19. yüzyılın sonlarına kadar mekanik dünya tasavvuru bir kök metafor olarak fizikten kimya ve biyolojiye, siyasetten tarih ve ekonomiye kadar dünyanın ve hayatın hemen her alanına dair zihinsel algıları derinden etkiledi. Zira bu dönemde dünyaya dair neredeyse bütün büyük sırlar Newtoncu çerçevede aydınlanabilir görünüyordu. Hatta 1900'lere doğru "tabiatın eksiksiz bir şekilde, tam olarak anlaşılmasına çok yaklaşıldığı, bunun için de yakında çözüleceği kesin addedilen bir kaç küçük problemin kaldığı" hissiyatı oldukça yaygındı.⁹² Ne var ki Batılı zihin, 20. yüzyıla, 17. yüzyıldakine benzer bir kapsamlı kozmolojik dönüşümün küçük işaretlerini veren bir dizi yeni bilimsel keşfin heyecanı (veya belki de şaşkınlığıyla) girdi. Maxwell'in elektromanyetik alanındaki çalışmaları, ışığın hızı ve hareketine ilişkin Michelson-Morley deneyi, radyoaktivitenin keşfi, Einstein'ın özel ve genel görelilik kuramları, kuantum fenomenlerinin ayrışması ve kuantum mekaniğinin formülasyonu bir yandan modern zamanlarda iyice pekişmiş olan Newtoncu bilimin kesinlik iddiasını, diğer yandan da (dünya savaşları, kitlesel göçler, kentleşme ve Büyük Buhran gibi siyasi, ekonomik ve sosyal gelişmelerle birlikte) bilim ve ilerleme parametreleri üzerine kurulu insan-merkezci özgüveni yerle bir etti. 1930'lara geldiğinde artık "önceki bilimin" pek çok büyük varsayımı ya yanlışlanmış ya da ciddi biçimde sorgulanır olmuştu.⁹³ Günümüze değin aradan geçen sürede yapılan ve Newtoncu bilimsel paradigmayı geri dönülmez biçimde çözen keşifler bu hissiyatı daha da pekiştirdi. Ancak kabul etmeliyiz ki, bu yeni ve "şaşırtıcı" bilimsel bulgular, Newtoncu mekanistik evren tasavvuruna benzer biçimde, ortaya "henüz" sistematik ve içerisinde büyük soruların hepsinin -ya da en azından büyük bir kısmının- cevaplandığı, kendi içinde tutarlı bir evren resmi/modeli çıkarabilmiş değil. Dolayısıyla, her ne kadar "1600'lerin başındakine benzer bir dönemde yaşıyor olduğumuz"⁹⁴ düşüncesi giderek yaygınlaşan bir kanaat olsa da, mekanizma kök metaforunun yerini almış alternatif bir kök metafordan henüz bahsedemiyoruz. Zira yeni bilimin ortaya koyduğu bulgular, gün-

92 Dewitt, *Worldviews*, 187-192. Mesela sonradan kozmolojik paradigmanın değişmesiyle sonuçlanacak bir süreci başlatan, Michelson-Morley Deneyi ve Kara Cisim Işınması gibi "anormallikler" bu küçük problemlerden sadece ikisiydi.

93 Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York: Ballantine Books, 1991), 355-356.

94 Dewitt, *Worldviews*, 304.

delik hayatımızda aşına olduğumuz hiçbir nesneye ya da sürece benzemiyor. Dewitt'in dediği gibi, insanlık olarak belki de tarihte ilk defa "metaforsuz" bir dünyada yaşıyoruz.⁹⁵ Ve yine belki de bu yüzden, "Minerva'nın alacakaranlık çöktüğünde kanat çırpmaya başlayan baykuşu" gibi, metaforların ontolojik işlevini en iyi şimdi idrak edebiliyoruz.

Öte yandan, henüz kolayca ihata edilebilir bir model/metafor ile ifade edilemiyor olsa da, yeni doğa anlayışı Batı'da muğlaklığı, tikelliği, öngörülemezliği, göreceliği, uzay-zamansallığı ve karmaşıklığı için yeni bir düşünce biçimiyle, felsefe, edebiyat, sanat ve tarih yazımı gibi pek çok entelektüel disiplini derinden etkiledi.⁹⁶ Siyaset bilimi ve siyasal algılar söz konusu olduğunda ise, yirminci yüzyılın sonlarına kadar, ana-akım önkabuller ve modeller, mekanizmacı kök metaforuna bağlı kalmayı bilinçsizce sürdürdü. Giriş kısmında da ifade edildiği gibi, ana-akım siyasal akıl yürütmemizin, son zamanlarda gittikçe artan dozda sorgulanıyor olsa da, hâlen Hobbes'un çizdiği genel paradigmatik çerçeve ile sınırlı kalması bunun en bariz göstergesi sayılmalıdır.

III. Hobbes ve Modern Siyaset Tasavvurunun Doğuşu

Bu nedenle modern siyaset algısını kavrayabilmek için, Makyavelli gibi klasik siyaset düşüncesi ile iplerini neredeyse tamamen koparmış bir düşünür tarafından öncelenmiş olsa da, modern siyaset düşüncesinin en büyük kurucusu olan Hobbes'un yaklaşımını daha iyi tahlil etmek gerekir. Zira her ne kadar yeni kıtanın büyük kaşifi, yani Kolombus'u Makyavelli idiyse de, bu kıta üzerine ilk görkemli ve kalıcı yapıyı inşa eden Hobbes oldu.⁹⁷

Onyedinci yüzyıl boyunca mekanikleşen dünya görüşü, Hobbes'un siyasal sisteminin temelini oluşturur. Aslında, her türlü aşkın anlam ve değeri reddederek, siyasi sistemini insan psikolojisine, onu da hareket ve kuvvet prensiplerine indirgeyen Hobbes, mekanistik düşünceyi tabiat felsefesinden siyaset felsefesine aktaran ilk büyük düşünürdür. Ona göre felsefenin mantıksal sırası ni-

95 Dewitt, *Worldviews*, 305.

96 Bu konu üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz. İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2011).

97 Bkz. Strauss, *Natural Rights*, 177.

celiğin ve hareketin araştırması anlamına gelen *ilk felsefeden* başlar; oradan geometriye geçer; sonra fiziğe, sonra bir hayvan türü addedilen insanın fiziğine gelinir; ve son olarak da sosyal-siyasal felsefeye ulaşılır.⁹⁸ Bu açıdan, tabiat felsefesi sosyal-siyasal felsefeyi hem epistemolojik olarak hem de ontolojik olarak önceler. Materyalist metafiziği,⁹⁹ insan-merkezli epistemolojiyi¹⁰⁰ ve analitik geometrik metodolojiyi¹⁰¹ sonuna kadar radikal bir şekilde savunmuş olan Hobbes'un, 17. yüzyılın ilk yarısında yaşamış en önemli üç tabiat filozofundan biri (diğer ikisi Gassendi ve Descartes)¹⁰² ve hatta siyaset filozofu olmaktan önce bir tabiat filozofu olduğu¹⁰³ hatırlanırsa, mekanistik düşüncenin pek çok varsayım ve yargısının onun

98 Forsyth, "Thomas Hobbes: Leviathan", 128.

99 "Cisim (*body*) kelimesi, en genel anlamda, belirli bir mekânı veya tasavvur edilen yeri dolduran veya işgal eden bir şey demektir; ve muhayyileye bağlı olmayıp, evren dediğimiz şeyin gerçek bir parçasıdır. Evren bütün cisimlerin toplamı olduğuna göre, onun, aynı zamanda cisim olmayan hiçbir gerçek parçası yoktur; bütün cisimlerin toplamı olan evrenin bir parçası olmayan hiçbir şey de cisim değildir. ... [D]olayısıyla cismani olmayan cisim (*incorporeal body*), sanki böyle bir şey mümkünmüş gibi, bir araya getirildiklerinde yekdiğerini geçersiz kılan kelimelerdir." Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 276.

100 "Doğa yasası, hayatın ve bedeninin mümkün olan en uzun süre boyunca muhafazası için ne yapılması ve ne yapılmaması gerektiğine dair doğru akıl yürütme prensibi olarak tanımlanır. 'Doğru akıl yürütme' ile, pek çok kişinin yaptığı gibi yanılmaz bir melekeyi değil, bir kişinin, kendisine yarar ya da diğerlerine zarar getirecek olan eylemlere dair akıl yürütmesini kastediyorum. 'Kendi akıl yürütmesi' diyorum, çünkü, her ne kadar bir devlet içerisinde devletin aklı vatandaşlar tarafından doğru olarak kabul edilmek zorundaydı da, devlet haricinde, yani hiç kimsenin, kendisinininkine kıyas etmenin dışında, doğru akıl yürütmeyi yanlışından ayırt edebilecek bir araca sahip olmadığı bir ortamda, herkesin kendi akıl yürütmesi ... sadece kendi eylemlerinin ölçüsü değil, başkalarının davranışlarının da ölçüsüdür." Thomas Hobbes, *De Cive*, ed. Richard Tuck and Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 33.

101 "Bir şey en iyi, onu oluşturan bileşenleri üzerinden bilinebilir. Bir otomatik saatte ya da benzer bir karmaşık mekanizmada olduğu gibi, her bir parçanın ya da çarkın ne işlev gördüğü, bu saat ya da alet parçalarına ayrılmadan, parçaların maddesi, şekli ve hareketi ayrı ayrı incelenmeden nasıl bilinemezse, bir devletin hakları ve vatandaşlarının görevleri de, ancak devlet bileşenlerine ayrılarak (daha doğrusu ayrıldığı farz edilerek) bilinebilir." Hobbes, *De Cive*, 10.

102 Robert Hugh Kargon, *Atomism in England from Hariot to Newton* (Oxford: Clarendon Press, 1966), 54.

103 J. W. N. Watkins, "Philosophy and Politics in Hobbes", *The Philosophical Quarterly*, Cilt 5, No. 19 (Nisan, 1955): 128.

siyaset felsefesinde bu derece yoğun bir şekilde temsil edilmesi yadigarınmamalıdır. Sosyal evrenin bilgisinin standartlarını tayin etmek ve onu geometrik terimlerle yeniden tanımlamak suretiyle toplumsal bilimlerin Galileo'su olmayı hedeflediği anlaşılan Hobbes, bu amaçla toplumsal bilimin kesin ve herkesçe tartışmasız kabul edilecek aksiyom ve kanunlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre, doğru bir akıl yürütmeye toplumsal düzenin evrensel hakikati bulunabilir ve bu yolla yine ilelebet yaşayacak bir anayasa oluşturulabilirdi. Hobbes'un bu mekanistik yaklaşımı, metaforlarla dolu kısa ama yoğun bir pasajda, daha *Leviathan*'ın ilk satırlarında kendini ortaya koyar:

Tanrı'nın dünyayı onunla yaratmış olduğu ve yönettiği sanat olan doğa, başka pek çok şeyde olduğu gibi bunda da, yapay bir canlı yaratılacak şekilde, insanın sanatı ile taklit edilir. Çünkü hayat, organların, başlangıcı içerdeki bir temel parçada bulunan, hareketinden başka bir şey değildir; bütün otomatların (yaylar ve çarklar yardımıyla kendi kendine hareket eden makinaların, mesela bir saat) yapay bir hayata sahip olduklarını söyleyemez miyiz? Kalp nedir ki bir yaydan başka; sinirler nedir ki çok sayıda yaylardan başka; ya eklemler, yapıcının planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda çarklardan başka? Sanat daha da ileriye gider, doğanın o rasyonel ve mükemmel eserini, insanı taklit etmeye kadar. Sanat iledir ki, yapay bir insandan başka bir şey olmayan, Latince'de *Civitas* denilen, *Devlet* adlı o büyük *Ejderha* yaratılır; bu, doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup ondan daha büyük bir cesamete ve kudrete sahiptir ve onda, egemenlik bütün gövdeye canlılık ve hareket veren yapay bir ruhtur; yarıçıklar ve diğer yargı ve yürütme görevlileri, yapay eklemler; egemenlik makamına bağlı her eklem ve organa kendi görevini yapturan ödül ve ceza, doğal gövdede aynı işi yapan sinirlerdir; tek tek organların/üyelerin servet ve zenginlikleri ise kuvvettir; halkın esenliği onun görevidir; bilmesi gereken her şeyi ona bildiren hukukçular, hafızadır; adalet ve yasalar yapay bir akıl ve iradedir; uyum, sağlıktır; nifak, hastalıktır; iç savaş ise ölüm. Son olarak, bu siyasi varlığı en başta kuran, bir araya getiren ve birleştiren sözleşmeler ve ahitler, Tanrı'nın yaratılıştaki buyurduğu *Fiat*, veya İnsanı yaratılm emrine benzer.¹⁰⁴

Devleti insan bedenine, siyasi ilişkileri ve süreçleri de organların yapısına ve bedenin işleyişine benzetmek orta çağlar boyunca sıklıkla rastlanan bir uygulamaydı. Ancak, 17. yüzyıla kadar insan bedeni organik bir varlık olarak algılandığı için, onu model alan devlet de organik bir bütün şeklinde tasavvur edilmekteydi. Burada ise, görüldüğü gibi, yine beden metaforuna yaslanmakla beraber,

104 Hobbes, *Leviathan*, 17.

beden algısındaki mekanik değişimden hareketle, Hobbes, devleti tamamen mekanik terimlerle tanımlar. Bir otomat ya da makine ne ise ve nasıl çalışır, beden de, devlet de öyledir ve o şekilde çalışır. Yukarıda mekanizmaya ilişkin yaptığımız tasvirler hatırlanacak olursa, böyle bir metaforik tanımlamanın tazammunları siyaset ve devlet düşüncesi söz konusu olduğunda son derece köklü değişimleri de beraberinde getirmiştir.

Kısaca toparlamak gerekirse, *Leviathan*'da önerilen modelde verili kabul edilen gerçeklik tektir ve tamamen maddidir; cisim olmayan hiçbir şeyin gerçek bir varlığı olamaz. Bu nedenle, evrende fiziksel olmayan hiçbir değişim söz konusu değildir. Gerçekliğe dair makul bir açıklama, temel fiziksel nesnelerin belli-başlı kanunlara göre ve belirlenimci bir şekilde yaptıkları hareketlere nispetle yapılmalıdır. Ahlaki, manevi ve psikolojik olarak görülen bütün unsurlar madde, hareket ve tabiat kanunlarına indirgenebilir.¹⁰⁵ Dolayısıyla, eğer bir siyasal düzen kuracak, bu düzen tabiatüstü güçlere, hayaletlere ya da diğer bir takım manevi unsurlara değil, maddi ve cismani temellere dayalı olmalıdır. Ki bu temel de tamamen fiziksel ilkelere ve kanunlara tabi olan insanın bedensel varlığıdır.

Bu inşa sürecinde bizim en büyük yardımcımız akıl olacaktır. Hem gözlemcinin zihinsel inşa süreci akli olacak, hem de bu süreçte inceleme konusu yapılacak nesnelerin de makul olduğu ve davrandığı varsayılacaktır. Böylelikle, itibarlıktan ve muğlaklıktan uzak, her yerde ve zamanda geçerli, evrensel ve mutlak bir çerçeve elde edebiliriz. Ancak akıl, kadim gelenekte tahayyül edildiğinin aksine, kozmik bütünün temel ve aşkın bir ilkesi değil, insanoğlunun her türlü aşkınlığa kapalı zihninin, nihai kertede kişinin bireysel varlığını muhafaza etmeye matuf, araçsal bir fonksiyonudur.

Benimsenecek yöntem ise analitik-geometrik olmalıdır. Yani bütüne dair bir fikir geliştirmek istiyorsak, onu parçalara ayırmalı ya da ayırmış gibi varsaymalı ve parçaları kendi içlerinde müstakil olarak değerlendirmeliyiz. Her bir parçaya dair edindiğimiz bilgi ve anlayışın bir araya gelmesiyle bütüne dair fikrimiz de ortaya çıkmış olur.

Bu metafizik ve metodolojik zemini verili kabul eden Hobbes'un tasvirinde devlet, ontolojik olarak, "yapılan-yaratılan" bir cismani nesnedir. Yapay bir sanat eseridir. Devlet, *özgür* ve *eşit* insanların toplum ve siyaset öncesi bir durumda, *iradi* ve *rasyonel* tercihle-

105 Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, 12.

ri neticesinde, bir anda, “imal” edilmiştir. Hobbes bu “yaratma” ameliyesini Tanrı’nın Eski Ahit’in Yaratılış bahsindeki “*Fiat* - İnsanı yaratalım!” emrine teşbih eder. Nitekim bilindiği gibi Eski Ahit’e göre Tanrı insanı tedricî bir şekilde değil de, bir “an”da, yani beşinci günde yaratmıştır.¹⁰⁶ Böyle bir algıda, dikkat edilmesi gereken en mühim husus, devletin, gerek ilk ortaya çıkışı noktasında gerekse de sonraki hayatında, tarihsel süreç ya da zaman-mekân boyutlarından soyutlanmış olduğudur. Fail nedenin var olması, devlet denilen makinenin, tarihsel süreçten bağımsız bir şekilde ortaya çıkması için gerekli ve yeterli bir şarttır. Ayrıca, anayasası, rasyonel gereklilikleri haiz bir mühendislik çerçevesinde yapıldığında, haricî bir etken olmadığı sürece, ilelebet sabit bir şekilde, değişmeden var olabilir.

Klasik gelenekten farklı olarak, Hobbes, insanları devletin maddesi (*matter*) değil de¹⁰⁷ yapıcısı (*maker*) olarak tasavvur eder.¹⁰⁸ Bir mekanik saat ile o saatin yapıcısı arasında nasıl bir ilişki varsa, devlet ile o devleti “yapan” insanlar arasında da aynı ilişki vardır. Nasıl ki böyle bir saat bir kere yapıldıktan sonra yapıcısından bağımsız bir varlık ve hüviyet sahibi oluyorsa devlet de *homo faber* tarafından bir kere ortaya konduktan sonra, onu “yaratan” insanlardan bağımsız bir varlık ve hüviyet kazanır. Aynı şekilde, klasik organik düşüncenin aksine, devlet dâhilî bir değişim (oluş ve bozuluş) -mesela vatandaşların bireysel psiko-ahlaki değişimi ya da siyasal süreçlere ilişkin hissiyatlarındaki değişim- sürecine tâbi değildir. “Eğer,” der Hobbes, “insanlar sahip olduklarını iddia ettikleri aklı kullanabilselerdi, devletleri, en azından dahili hastalıklar yüzünden yok olmaktan kurtulurdu. Çünkü devletler, yapılarının doğası gereği, onlara hayat veren insanlık (*mankind*) veya doğa ya-

106 Bkz. “Yaratılış”, Kutsal Kitap (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), 2.

107 Mesela Aristoteles’in düşüncesinde “vatandaş”, verili bir toprak parçası üzerinde, verili bir siyasi otorite altında yaşayan ve belli bazı yasalara tâbi olan insanlar değildir. Tam aksine “vatandaş”, idari mekanizmalarda görev alan ya da karar alma süreçlerine müdahil olan insanlardır. Diğer bir deyişle “vatandaş” devletin ta kendisidir. Dolayısıyla siyasal rejimler farklılaşıkça kimlerin vatandaş olduğu da değişir. Bkz. Aristoteles, *Politics*, 1275a-1278a, 125-136.

108 Hobbes, *Leviathan*, Great Books of the Western World XXIII (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952), 148. *De Cive*’de, muhtemelen dikkatsizce, insanı devletin maddesi olarak ifade etmiş olan Hobbes’un bu konudaki görüşünü *Leviathan*’da değiştirdiği anlaşılmaktadır. Bkz. *De Cive*, 10.

saları veya adaletin kendisi yaşadığı sürece yaşarlar.”¹⁰⁹ Bu durumda, siyasi değişim/dönüşüm, tıpkı fizikte olduğu gibi, ancak haricî “ıtme-çekme” prensibiyle açıklanabilir. Kısacası, ontolojik olarak Hobbes’un devleti, zaman-mekân koşullarından bağımsız, müstakil bir makine olarak tezahür eder.

Ayrıca, böyle bir toplum bünyesinde yaşayan insanlar, bağımsız atomlar ya da parçacıklar gibi, bütünden bağımsız müstakil birer varlığa sahiptirler.¹¹⁰ Diğer bir deyişle, bireyler, toplumsal bütün içerisindeki işlevlerinden ya da konumlarından bağımsız bir şekilde “tam” olarak vardırılar. Tıpkı bir makine gibi siyasal toplum da kendisini oluşturan parçaların toplamından ibarettir. Yani müstakil olarak var olan *bireylerin* mekanik bir şekilde bir araya gelmesiyle oluşan bu siyasal toplum için gözle görülemeyip, elle tutulamayan ve tek tek bireylerde olmadığı hâlde bireylerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan, sadece bütüne has bir “ruh”tan ya da “yaşam” prensibinden bahsedilemez. Hobbes’un materyalist metafiziğinde, fiziksel cisim olmayan bir şeyin varlığı da söz konusu olmadığı için, devletin de böyle bir prensibe atıfla tanımlanması zaten epistemolojik olarak mümkün değildir.

Hobbes’un sonraki nesillere miras olarak bıraktığı ve sisteminin temel özelliklerinden olan bir diğer husus da, geometrik bir şekilde adım adım inşa ettiği siyaset teorisinde herhangi bir dinî ya da ahlaki önkabule yer vermeyişidir. Hobbes’un sisteminin temelini, nihayetinde hareket ve kuvvet prensiplerine indirgediği ve tamamen maddi bir cisim olarak algıladığı insan oluşturur. Mesela ona göre, insanların, sırasıyla, meylettiği ya da kaçındığı verili bir “iyi” ya da “kötü” yoktur. Tam tersine, “iyi” ve “kötü”yü insan temayülleri belirler. Yani insanların meylettikleri şeyler “iyi” ve kaçındıkları şeyler de “kötü” olarak tanımlanır.¹¹¹ Strauss tarafından “siyasal hedonizm” olarak tanımlanan bu yaklaşım, yine tamamen modern bir fenomen olan “siyasal ateizm” ile paralel gelişmiş ve aynı zihinde birleşmiştir.¹¹² Hobbus’un dört bölümden oluşan *Leviathan*’a, birinci bölümü oluşturan “İnsan Üzerine” bir tartışmayla başla-

109 Hobbes, *Leviathan*, Türkçeye çeviren Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 225-226.

110 Wolin, *Politics and Vision*, 253.

111 Hobbes, *Leviathan*, Türkçe tercümesi, 48. İyi ve kötünün insan merkezli tanımlanması Hobbes’u konvansiyonalist yapmaz. Zira Hobbes, her zaman ve her yerde geçerli, evrensel doğa yasalarının varlığına inanıyordu ve siyasal sistemini de bu doğa yasaları üzerine inşa etmişti.

112 Strauss, *Natural Rights*, 169.

ması bu açıdan manidardır. Sonuç olarak Hobbes, en temeli “Bütün insanlarda var olan ve ancak ölümle sona eren durmak bilmez kudret (güç) arzusu”¹¹³ olan bir dizi başat insani güdü ile her yerde ve her zaman geçerli olan bir dizi evrensel “doğa yasası”nı esas alarak, belirlenimci bir akıl yürütme süreciyle, “devlet” düşüncesini formüle eder.

Bu arkaplan bizi iki önemli sonuca götürecektir. Birincisi, toplum ve siyaset birleşik bir bütündür ve bütünün kendisini oluşturan parçalara nispetle tanımlanmalıdır. Bu parçalar ise, toplum ve siyaseti gerek ontolojik ve ahlaki olarak gerekse de zamansal olarak önceleyen ve müstakil olarak var olan mutlak anlamda özgür ve eşit bireylerdir. Toplum ve siyaset, bireylerin bencil menfaatleri uğruna yine bireylerin rızaları ile vücuda getirilir. Dolayısıyla, siyasetin ilk ve son ilkesi bireydir. İkinci sonuç ise siyasetin özerkliği düşüncesidir. Siyaset her türlü aşkın anlam ve değerden bağımsız, kendi içine kapalı bir hayat alanıdır. O nedenle siyaseti, kendi haricinde, herhangi bir aşkın ya da üst değerler sistemi ile yargılamak veya sınırlandırmak mümkün değildir. Siyasetin özerkliğinin mantıksal bir sonucu olarak, bireysel iradelerin tecessüm ettiği kurum olan devlet de *egemen*, yani “hukukta son sözü söyleyen”¹¹⁴ bir varlık olmak zorundadır.

Böylelikle Hobbes’un modelinde modern siyaset tasavvurunun bütün kurucu unsurları anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde tezahür etmiş olmaktadır. Hobbes’un siyasal düşüncesi bu unsurlardan ibaret değildi elbette. Ancak burada altı çizilen hususlar Hobbes’un düşüncesinin paradigmatik boyutunu oluşturmaktadır ve Hobbes’u modern siyaset tasavvurunun mimarı kılan çerçeve de, modelinin diğer bileşenleri değil, bunlardır.

Sonuç

Hobbesçu devlet ve siyaset tasavvuru ana-akım Batı düşüncesinde günümüze gelene değin pek çok revizyon geçirdi elbette. Özellikle onun, burada pek değinmediğimiz mutlakiyetçi devlet modeli, Locke’un daha mutedil -ama felsefi açıdan daha tutarsız- devlet ve

113 Hobbes, *Leviathan*, Türkçe tercümesi, 76

114 Michael G. Roskin, *Countries and Concepts: Politics, Geography, Culture*, 12. Baskı (New Jersey: Pearson, 2013), 7

siyaset anlayışının gölgesinde kaldı. Ancak bu değişikliklerin hiç-biri Hobbes'un koyduğu, bireycilik, rasyonellik, eşitlik ve özerklik gibi ilkeler bağlamında oluşturulmuş paradigmatik ana çerçeveyi etkileyecek boyutlara varmadı. Nitekim, her ne kadar mümkün merteye adını anmaktan kaçınsa da, Locke bile, sisteminin özü itibariyle Hobbes'un takipçisi olmaktan kendini kurtaramadı.¹¹⁵

17. yüzyılda teorik temelleri atılan modern siyaset paradigmasının baskın bireyci ya da liberal çizgisine karşı Avrupa'da 18. ve 19. yüzyıl boyunca, özellikle de liberal damarın genel olarak sahiplenmekten hiçbir zaman gocunmadığı Fransız Devrimi'nin yıkıcı sonuçlarını takiben, pek çok eleştiri ve tepki gelişti. Buna rağmen Batı'da ana-akım siyasal algı gittikçe artan bir dozda mekanik ve liberal olmaya devam etti. Hatta, bu bireyci liberal geleneğin pratik sonuçları esas itibariyle 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılda devşirildi. 19. yüzyıldan itibaren tebellür etmeye başlayan sosyal bilimlerin ana-akım yaklaşımları da bu Hobbesçu mekanik siyaset ve devlet algısını herhangi ciddi bir sorgulamaya ihtiyaç duymaksızın genel hatlarıyla tevarüs etti.¹¹⁶

115 Strauss, *Natural Rights*, 165-166.

116 Bir örnekle özetlemek gerekirse, cari sosyal bilim anlayışımızın en büyük mimarlarından olan Max Weber'in hâlen etkisini sürdüren modern devlet ve siyaset modeli, ana hatlarıyla Hobbesçu ve mekanik siyaset algısına yaslanmaktadır. Weber, *Ekonomi ve Toplum* adlı çalışmasında, her siyasal sistemin belli bir meşruiyet iddiasına dayandığını ve bu meşruiyet türünün o sistemde mevcut olan itaat biçimini, idari mekanizma çeşidini ve tahakküm tarzını belirlediğini ileri sürer. Weber'e göre meşru otoritenin üç tipi vardır: Hukuki-akli otorite, geleneksel otorite ve karizmatik otorite. Önceki muadillerinden çok temel bir zeminde farklılaşan modern devlet, itaatin gayrişahsi bir yapıya sunulduğu ve meşruiyetin hukukilik zemininde belirlendiği hukuki-akli (*legal-rational*) otorite düzeninin adıdır. Diğer bir deyişle, Weber'in gözünde modern devlet, özü itibariyle, kurumlar, kanunlar, sözleşmeler ve resmî iş süreçlerinden oluşan devasa bir "bürokratik makine" olarak temayüz etmektedir. Bu düzenin en önemli ve ayırt edici vasfı memurlarla memuriyet makamları arasındaki mekanik ilişkidir. Ona göre, "Hukuki-rasyonel yapıda, idari kadro üyeleri, ilkesel olarak, üretimin ya da idarenin araçlarının mülkiyetinden tamamen uzaktırlar. İdari kadroya mensup olan memurlar ve diğer çalışanlar üretimin ve idarenin gayriinsani araçlarını temellük edemezler." Weber, idari makamı, "bir kısım yazılı evrak ve sürekli örgütlenen resmî işlerin bir kombinasyonu" olarak tanımlar. Memur ile makam arasında aşılabilir bir metafizik ayrışma söz konusudur.

Yani, tıpkı Hobbes'un modelinde olduğu gibi, Weberci bürokratik yapıda da insanlar idare mekanizmasının "maddesi" ya da "organik bir bileşeni" değil, bu makinayı çalıştıran, görevleri ve sorumlulukları sözleşmelerle ve

Her ne kadar tatminkârlık düzeyi giderek düşse de, 20. yüzyılın sonlarına kadar bireyci modern siyaset tasavvurunun paradigma-tik temellerini sorgulama ihtiyacı siyaset düşüncesinin ana kulva-rında pek cazip bir seçenek olarak görülmedi. Ancak, son yıllarda modern siyaset algısının ve lügatinin değişen dünya şartları ve biri-ken sorunlar karşısındaki yetersizliği küçük ya da tali revizyonlarla telafi edilemeyecek bir boyuta ulaştı. Modern siyaset tasavvurunun bugün topyekûn tartışmaya açılmış olması, bunalımın ciddiyetini ortaya koyması bakımından dikkate değer.

Bu çalışmanın da benimsediği minvalde, modern siyaset ta-savvurunun ana eksenini 17. yüzyılda ortaya çıkan mekanizmacı kozmolojik varsayımlar oluşturmaktadır. Ne var ki, modern siya-set tasavvurunun kök metaforu olan mekanizma düşüncesinin çağdaş kozmolojik resimde bir karşılığı yoktur. Hâlihazırda siyaset felsefesi alanında yaşanan bunalımın ve köklü değişim ihtiyacının ardında yatan başlıca nedenlerden biri, modern siyaset algısının üzerine inşa edildiği mekanizmacı kök metafor ile bugünkü ger-çeklik algısı arasındaki bu uyumsuzluktur. Dolayısıyla modern si-yaset tasavvurunun bu mekanizmacı arkaplanı bütün detaylarıyla ortaya konmadığı sürece sorunun künhüne vakıf olunamayacağı gibi, alternatif sistem oluşumlarının da önü kapalı kalmaya devam edecektir.

The Mechanistic Background of Modern Political Imaginary

Abstract

The social and political thought that 17th-century philoso-phers –led by Thomas Hobbes– developed on a secular basis, through a mechanistic approach, with mechanical terms and analytical-geometrical methodology, has set the paradigmatic limits and ultimate framework of the modern

kanunlarla belirlenmiş, rasyonel süreçlere tâbi geçici “işçiler” dir. Bürokratik mekanizma insani bileşenden o kadar bağımsızdır ki “Zorla ya da bir düşman istilasını sonucunda yaşanan bir devrimsel değişimde bile bu bürokratik makine, daha önceki hükümet için nasıl çalışıyor idiye yeni hükümet için de aynı şekilde [ve etkinlikte] çalışmaya devam eder.” Zira makine, makinedir. Kimin tarafından inşa edildiği ya da kullanıldığı, ma-kinenin mahiyetinde bir değişikliğe neden olmaz. Bkz. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, İngilizce'ye tercüme eden A. M. Henderson ve Talcott Parsons (New York: The Free Press, 1964), 324-363.

political thought, which has been in effect until today. Yet the notion of mechanism, which acts as the root-metaphor of the modern political imaginary, does not anymore make much sense vis-à-vis the dominant contemporary worldview. The deep crisis in contemporary political philosophy and widely felt need for a radical change in the fundamentals of modern political conception can be attributed, at least partly, to this incongruence between the mechanical root-metaphor and the current perception of reality. Aiming to crystallize the metaphorical link between the Newtonian cosmological perceptions and modern political approach, this article closely examines the mechanical roots of modern political imaginary with a focus on Hobbes' formative political model.

Metaphors and models are to be considered among the ontological elements constructing reality as well as beings aesthetic patterns embellishing expression and facilitating understanding. The construction of a worldview through metaphors is described in related literature with a special form of symbolic thinking called a "root metaphor." Root metaphors constitute the common and fundamental – and mostly unconscious – assumptions of a certain epoch.

The seventeenth century, when the general thought switched from the Aristotelian worldview to the modern one, is one of the most critical periods of European history. Until then the reality had been considered as a hierarchical and moral whole functioning as the source of meaning and value, while for the European mind it turned into a physical extension expressed only in mathematical terms in the seventeenth century. Therefore, this transformation meant an extraordinary transition from an organic to a mechanistic root metaphor for the 'Western mind'.

This mechanistic root metaphor has influenced modern social and political imaginaries in a remarkable way. For, a

Weber'in modern devlete ve siyasete dair modellemeleri ve teorileri yer yer eleştirilse ve hatta reddedilse bile, Hobbesçu çerçevede tasvir ettiği modern devlet modeli günümüze değin sosyal bilim disiplinlerinde büyük ölçüde verili olarak alınmıştır. Mesela, bir siyasete giriş ders-kitabının, 2013 yılındaki baskısında, "Devlet, idari kurumlar ve kanunlar anlamına gelir" denirken (Roskin, *Countries and Concepts: Politics, Geography, Culture*, 7) bu Hobbesçu-Weberci modelin esas alındığı aşikârdır. Bu tarif, devleti "en yüksek iyiyi amaçlayan bir siyasi toplum" olarak tanımlayan Aristoteles'in tarifi ile karşılaştırıldığında modern ve klasik yaklaşım arasındaki fark daha da belirginleşir.

numerical world devoid of soul and vitality and composed of an infinite number of physical particulars could no longer serve as the source of meaning and value. Accordingly, politics came to be regarded as an autonomous realm divorced from any transcendental set of values in the modern perception of reality. In this context, political meanings and values began to be defined merely in an anthropocentric way. The founding father of the modern political imaginary is Thomas Hobbes, who was the first to construct a model for politics and the state on the basis of the mechanistic root metaphor. This model has continued to be the main paradigm of political conception in the West until today.

Keywords: Hobbes, Aristoteles, Newton, Modern Political Imaginary, Cosmology, Model, Metaphor, Root Metaphor, Organism, Mechanism.